Oana Lența

Comportamentul moral

Interogații jungiene



Presa Universitară Clujeană

OANA LENȚA

COMPORTAMENTUL MORAL

Interogații jungiene

OANA LENȚA

COMPORTAMENTUL MORAL

Interogații jungiene

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2020

Referenţi ştiinţifici:

Prof. univ. dr. George Bondor
Prof. univ. dr. Viorel Guliciuc

ISBN 978-606-37-0882-4

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Prezenta lucrare constituie o parte din teza de doctorat intitulată *„Structuri(le) arhetipale ca temei al comportamentului moral în viziunea psihanalitică a lui Carl Gustav JUNG”*, **s**usținută în anul 2018.

CUPRINS

REPERE INTRODUCTIVE 17

1. Carl Gustav Jung și întrepătrunderea dintre viața și opera sa 17

2. Descrierea rezumativă a lucrării. Registrul tematic. Expunerea contextului conceptual 31

CAPITOLUL I. DOGMATISMUL AMORAL FREUDIAN DREPT BAZĂ MOTIVAȚIONALĂ A GÂNDIRII PSIHANALITICE A LUI CARL GUSTAV JUNG 37

I.1. Orizonturi propedeutice pentru gândirea psihanalitică a lui Carl Gustav Jung. Noua deschidere spre inconștient, emotivitatea și compasiunea psihoterapeutică 37

I.1.1. Freud și interogarea psihanalitică asupra Mitului lui Oedip. O motivație a inaugurării cercetărilor lui C.G. Jung. Senzația de *culpabilitate* în versiunea psihanaliticii fruediene. Evocarea fenomenelor de *transfer* și *contra-transfer* drept repere ale demersurilor psihanalitice terapeutice. *Pulsiunea sexuală sublimată* drept temei al activităților umane din perspectiva gândirii freudiene. Survenirea *gândirii mitice* sau *ancestral-arhaice* pe fondul suspendării sau insuficienței gândirii normal-logice. *Fantasma incestului* – concept freudian resurecționar și controversat 37

I.1.2. Gândirea nedirecționată – temă esențială pentru explorările psihanalitice. Dualitatea conceptual-operațională: *gândire direcționată – gândire nedirecționată*. Înlocuirea limbajului logic-argumentativ cu cel simbolic. Reveria, visul, fantasmarea. *Funcția onirică* a inconștientului. Psihologia abisală nietzscheeană și raportul psihic generativ *apolinic-dionisiac*. Introducerea conceptelor jungiene de *umbră*, *inconștient colectiv* și *simbolism arhetipal* 41

I.1.3. Misiunea psihologiei moderne în raport cu funcțiile de conștiință *ectopsihice* și *endopsihice*. Sesizarea kantiană a existenței zonelor inaccesibile gnoseologic. *Reprezentările obscure* sau *lucrul în sine* drept astfel de zone ce dețin monopolul asupra dinamicii gnoseologice

omenești. Tipologia funcțiilor ectopsihice și endopsihice din perspectiva hermeneuticii psihanalitice propuse de Jung. Importanța etică *și* morală a acestor funcții în contextul necesității menținerii personalității individuale la stadiul unei echilibrări comportamentale în raport cu ea însăși și cu celelalte personalități 48

I.1.4. Ipostaza empatică a psihanalistului și stadiile vindecării transferului negativ. Necesitatea ca transferul psihic autentic să fie *involuntar*. Dimensiunea afecțiunilor psihice ca univers diferit ontic și gnoseologic. Proiecția imaginii *arhetipale*. Efectele, la nivelul ținutei comportamentale și morale, a reușitei celor patru etape ale abordării terapeutice asupra transferului negativ, înțelese drept secvențe operaționale clinice. Responsabilitatea psihoterapiei și valoarea morală a pacientului 58

I.2. Hermeneutica psihanalitică a lui Carl Gustav Jung asupra parametrilor conceptuali freudieni. Cazul tematicilor ce vizează conduita morală 69

I.2.1. *Nihilismul* freudian din perspectiva lui Carl Gustav Jung. Nevrozele și măștile moralității secolului al XIX-lea. Critica absolutismului *dogmatic* freudian. Freud *voltairian*. *Bigotism* și *ateism*: tendințe extreme ale secolului al XIX-lea. Uitarea lui *deus absconditu* și a experienței lui *mysterium tremendum* prin antropologizarea imaginii Divinității. *Totem și tabu* din perspectiva forțării evidențelor științifice 69

I.2.2. Sincopele analiticii freudiene *anti-moraliste* din perspectiva lui Carl Gustav Jung. Reticența analiticii freudiene în asumarea tezelor artistice, teologice sau filozofice. Adaptarea forțată a acestor domenii conceptului de *libido sexual*. *Isteria* interpretată freudian ca derapaj psihic întemeiat pe un *traumatism sexual infantil*. Respingerea acestei teze freudiene de către Jung și acceptarea avantajelor tehnicii terapeutice de *abregație*. Captivitatea discursului freudian în superstițiile științifice ale secolului al XIX-lea, cu precădere cele ale raționalității, materialismului și nihilismului. Lipsa *auto-analizei* la Freud din perspectiva criticii lui Jung 79

I.2.3. Etapele freudiene ale *isteriei* și *cenzura morală* asupra dinamicii libidinale. Fixația și energetica inconștientului. Pierre Janet, Josef Breuer și Ludwig Binswanger, precursori ai lui Freud în definirea isteriei drept *nevroză psihogenă*. Șocul traumatizant, nodurile de blocaj psihic și retenția psihică. Respingerea jungiană a tezei freudiene

asupra naturii strict sexuale a șocului excitant inițial. Dinamica *fantasmei constelate* în evoluția nevrozei. Redefinirea conceptului de *libido* în gândirea psihanalitică jungiană. Complexul lui *Oedip* și complexul *Electrei*. Reevaluarea dimensiunii *etice* a psihicului uman odată cu respingerea de către Jung a *unilateralității* tezei freudiene asupra bazelor nevrozei. Responsabilitatea *morală* a psihanalizei 86

I.2.4. Opțiuni *divergente* în abordările psihanalitice ale lui Carl Gustav Jung și Sigmund Freud. Noi trimiteri conceptuale spre arealul trăirii *religioase* și al ținutei *morale*. Critica jungiană asupra viziunii sceptice freudiene drept o perspectivă centrată în jurul stărilor umane *maladive*. Valoarea *pozitivă* a inconștientului în abordarea psihanalitică a lui Carl Gustav Jung. Diferențieri radicale între viziunea freudiană și cea jungiană asupra *moralei* și *fenomenului religios*. Limitele *dogmatice* ale interpretării freudiene ce vizează *bazele inconștiente* ale moralei și comportamentului etico-religios 100

I.3. Jung și relansarea capacităților inconștientului dincolo de pansexualismul sau exclusivismul principiului sexual freudian. Reînvestirea axiomatică a moralei în versiunea psihanalitică jungiană 113

I.3.1. Jung și interpretarea *monistă* freudiană asupra arhitecturii inconștientului. *Dogmatismul* freudian și riscurile sale concretizate prin tendințele spre amoralitate și ateism. Declasarea valorică a conceptelor primordiale creștine și postularea *fantasmei incestului*. *Eros* și *Thanatos*. Interogarea freudiană asupra *trecutului* pacientului și interogarea jungiană asupra *viitorului* pacientului. Asumarea de către Jung a dificultăților psihanalitice drept probleme de *morală* și nu doar de metodică psihologică. *Supraeul* și raportul postulat de Johann G. Fichte între *Eu* și *Non-eu*. O paralelă cu teza *autoafirmării* la Alfred Adler 113

I.3.2. Reinterpretarea conceptului freudian de *libidou* de pe pozițiile criticismului jungian. Libidoul ca *pulsiune sexuală* și libidoul ca *energie psihică primară*. Asemănări conceptuale între interpretarea jungiană a termenului de libido și viziunea *schopenhaueriană* asupra conștiinței drept voință pură, parte a impulsiunii primordiale universale. Riscurile *etice* ale viziunii freudiene asupra libidoului. Cele trei etape majore ale evoluției sexualității din perspectiva lui Jung. Respingerea jungiană a ideii freudiene de *perversitate infantilă* sau de *sexualitate polimorf-perversă* 123

I.3.3. Complexul *imagoului parental* și hiperbolizarea amintirii. Impactul sedimentărilor psihice ale copilăriei asupra progresiei comportamentale. Simbolistica arhetipală a *tatălui*. Insuficiența abordării dimensiunii psihice a copilăriei doar din perspectiva dorinței erotice primare. Reafirmarea, în cadrul explorărilor psihanalitice, a prestanței *morale* aferente educației 129

I.3.4. *Teoria asociațiilor* și logica atipică a inconștientului. Mecanismul *fantazării* și reprezentările *mitologice*. *Lucrul în sine* kantian și conceptul de *filozofie a inconștientului* postulat de Nicolai Hartmann. Considerații jungiene asupra activității onirice. *Visul* ca mozaic informativ-simbolic inconștient. Armonia asociațiilor informative inconștiente. Date inconștiente în cazul creației poetice și botezului creștin. Necesitatea *morală,* dar și *științifică,* a depășirii tezelor dogmatice freudiene 133

CAPITOLUL al II-lea. FUNCȚIA MORALĂ A STRUCTURILOR ARHETIPALE 141

II.1. Moralitate și arhetip. Mobilitățile inconștientului în sfera actului moral. Conștientul și imperativul social-religios al conduitei etice ... 141

II.1.1. *Arhetipul* ca temei al mentalităților morale și invalidările de ordin conceptual ale Supraeului. Două stadii ale fenomenalității conștiinței morale din pespectiva gândirii psihanalitice a lui Jung. *Non-manifestarea* conștiinței morale drept *o conscientia peccati*. *Supraeul* freudian și *Supraomul* nietzscheean. Revelația *morală* și mentalitate *etică*. Religia în limitele psihanalizei după versiunea jungiană și religia în limitele rațiunii după gnoseologia kantiană 141

II.1.2. Personalitatea numărul *unu* și personalitatea numărul *doi*. Decizia morală *subliminală* și miza sa inconștientă. Moștenirea *expresiilor arhetipale* și impactul funcției lor *morale*. Funcția reglativ-morală arhetipală, fenomenul eticii social-religioase și moralitatea. Conduita moral-religioasă și exercitarea *controlului arhetipal* asupra energiei psihice inconștiente. Problema resturilor și sedimentelor arhaice pulsative. *Paradoxul* credinței din perspectivă psihanalitică. Scurtă trimitere la interpretarea lui Søren *Kierkegaard* asupra secvenței vetero-testamentare a sacrificiului solicitat lui Avraam 150

II.1.3. *Inconștientul* drept temei al conștiinței morale și axiomatica relativă a conduitelor morale. Delimitarea *conștiinței morale* de *tradiția morală*, de fapt *etică*. Impulsul negativ inconștient evocat de epistolele

paulinice. *Vox Dei* ca arhetip și sentimentul datoriei etice în versiunea psihanalitică jungiană. *Bipolaritatea* psihică inconștientă amintită de Johann W. von Goethe prin ipostaza faustică 157

II.1.4. *Participation mystique* și deschiderea arhetipală psihoidă spre *unus mundus*. Introducerea conceptelor de inconstient colectiv și sincronicitate. Transferul lui *mea culpa* prin mijlocirea inconștientului colectiv. Conștientul etic și inconștientul moral drept rațiune și har în registrul teologic. Dilema conștiinței morale inconștiente negative sau chipul obscur al lui *Vox Dei*. Etosul ca sinteză psiho-socială. Răspunsul cristic la drama lui Iov sau reunirea cristică a personalității iovice cu spiritualitatea lui Yahve 166

II.2. Constituția arhetipal-noumenală a binelui și răului 187

II.2.1. Conștientul în raport cu binele și răul relative. Inconștientul în raport cu binele și răul absolute. *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*. Interpretarea de nuanță scolastică a binelui și răului absolute ca aspecte ale voinței divine de tip *tremendum* și *fascinosum*. Transpunerea aspectelor voinței divine în principii de ordin arhetipal-noumenal. Experimentarea lui *excessu affectus* 187

II.2.2. Depășirea deficienței nevrotice sau confruntarea cu *umbra* drept rău cumulativ primordial. *Felix culpa* ca deficiență gnoseologică în raport cu posibilitatea cunoașterii binelui și răului absolute. *Eroul arhetipal* și relativitatea verdictelor noastre etice 195

II.2.3. *Brahma Ātman* și *Brahma Brahma* sau versiunea orientală a raportului psihanalitic dintre inconștientul individual și cel colectiv. Relativitatea axiomatică a lumii sau Maya. Trimiteri la constatările eclesiatice, dialectica hegeliană, Da-sein-ul heideggerian și panteismul spinozist. Hermeneutica termenilor Ich și Selbst: Eul și Sinele absolut ca totalitate psihică. Depășirea contrariilor umbră–lumină, bine relativ–rău relativ și proiecția spre sfera inconștientă guvernată de imaginea arhetipală divină. Binele și răul ca repere ale unui dincolo inconștient sau ale Sinelui absolut. *Arhetipul central* și inconștientul drept supraordonare psihică trăită *numinos* 203

II.2.4. *Anatman*: formula budistă a evitării violenței prin conștientizarea iluziei lumii sau întoarcerea atenției din conștient spre inconștient. Necunoscutul inconștient jungian și necunoscutul gnoseologic schopenhauerian. Evitarea conștientizării *umbrei* prin forme surogat de ținută morală. Riscurile *eticii ezoterice* și temeiurile indescriptibile ale binelui și răului absolut 209

II.3. Morala primară de ordin arhetipal și tipologii comportamentale aferente 218

II.3.1. Respingerea antagonismului freudian dintre *natură* și *cultură*. Morala primară și morala secundă. Morala primară drept cultură prenatală din perspetiva ontogenetică a lui Jung. A prioricul kantian și inconștientul arhetipal drept a priori psihanalitic. *Noumenul* sau lucrul în sine și inconștientul. Binele și răul în versiunea filogenetică jungiană. Arhetipul și lumea *Ideilor* perfecte la Platon. *Supra-omul* ca înstrăinare de natura inconștientului uman și utopia nietzscheeană a unui *dincolo de bine și de rău* 218

II.3.2. *Psihologia fără suflet* ca rezultantă a perspectivelor științifice materialiste și cauzaliste. Critica jungiană a înțelegerii nevrozelor drept afecțiuni anatomo-glandulare. Psihanalistul și asistentul spiritual drept modele de ținută și manifestare *morală*. Inconștientul sau transcendența spiritului drept actualitate permanentă. Blocarea accesului la pozitivitatea inconștientului sau înțelegerea heideggeriană a așezării sub autoritatea impersonalului *Se*. *Simplitatea* atitudinală psihanalitică și *imitatio christi* drept ipostazieri ale moralității comportamentale. *Enantiodromia* heraclitiană și revelația paulinică pe drumul Damascului în versiunea psihanalitică a lui Jung. Neglijarea activității morale a structurilor arhetipale și lipsa de control asupra *umbrei*. Deblocarea *funcționalității ordonator-morale* a acestor structuri primare inconștiente 234

II.3.3. Deschiderile *arhetipale* și responsabilitatea morală în abordările teologice catolice și protestante. Psihificație și fenomenologie din perspectiva lui Jung. Cinci forme majore de factori instinctiv-pulsionali în gândirea jungiană și *replica etică* la adresa lor sau morala secundă. Moduri semifiziologice de comportament: sexualitatea, vârsta și dispoziția ereditară. Trei raporturi fundamentale indicate de Jung pentru moduri psihologice de comportament: conștient-inconștient, introversie-extroversie și materialitate-spiritualitate. Constanta istorică a dualismului materie–spirit. Cenzura și controlul arhetipal ca temelie a *comportamentului moral*. Materializarea arhetipurilor negative sau concretizarea pulsiunilor distructiv-haotice inconștiente la nivelul simbolisticii totalitare. *Führerul* și *Cel mai iubit fiu al poporului*: exemplele conversiei negative a arhetipului *Salvatorului* 258

II.3.4. Cauzalitatea *non-fiziologică* pentru afecțiunile psihice complexe și raportul lor cu sferele de manifestare *etico-religioase*. Principiul *contrarietății* la nivelul dinamicii psihicului uman. Logica raționalității și logica inconștientului, *etica* conștientului și *morala* arhetipală a inconștientului. *Flexibilitatea* terapeutică ca mijloc de reducere a reticențelor pacientului nevrotic. Depășirea influențelor sistemelor *totemice* religioase și a mecanismelor psihanalitice standardizate în abordarea patologiei dezechilibrelor psihice. Dincolo de *superstiția morală* și insuficiența analizelor niezscheene și freudiene asupra acestei problematici, în opinia lui Jung. Cunoașterea de sine individuală drept traseu psihanalitic și gnoseologic spre cunoașterea de sine a întregii omeniri. Noutățile morale interpretate ca *imoralități*. Conștiința biologică și conștiința istorică. Asumarea individuală și colectivă a *nucleului arhetipal moral* 285

CAPITOLUL al III-lea. FENOMENALITATEA ARHETIPALĂ ȘI VALENȚELE SALE DE ORDIN MORAL 299

III.1. Complexitatea psihanalitică a manifestărilor arhetipale și extrapolarea lor simbolică peste demarcația dintre inconștient și conștient. Psihanalistul între hermeneutică și morală 299

III.1.1. *Arhetipologia* și clasificări reprezentative ale structurilor arhetipale. Sensul și meta-sensul conceptului de *Archetypos*. Arhetipurile metafizice, culturale și psihologice. Arhetipurile *metafizice* transcendente de linie conceptuală platonică. Arhetipurile metafizice imanente de linie conceptuală aristotelică. Destinul arhetipului metafizic sub incidența hermeneutică a gândirii platonice, aristotelice, neo-platonice, patristice, scolastice și renascentiste. *Marsilio Ficino* și saltul de la arhetipalul intelectului divin la arhetipalul intelectului uman. Arhetipul *cultural* și *Weltanschauung*. Arhetipalul în gândirea religioasă și simbolică: *Mircea Eliade*, *Ion Petru Culianu*, *Ernest Cassier*, *Gilbert Durand*, *Gaston Bachelard*. Arhetipul *psihologic* și deschiderea jungiană a problematicii inconștientului colectiv 299

III.1.2. *Inconștientul individual* ca inconștientul de suprafață psihică și *inconștientul colectiv* drept inconștientul de adâncime psihică. Mobilități arhetipale la nivelul *mitologiei* și *basmului*. *Eroul* și *zeul solari* drept imagini arhetipale ancestrale. Interpunerea factorului *celest*. Expresia simbolică a circularității morții și renașterii în confruntarea cu *umbra*, la nivelul registrului mitic dionysiac și creștin. Desprinderea de *experiența inconștientă personală* prin participare la

lumea *arhetipurilor colective*. Similitudini cu *participația* platonică la lumea *Ideilor* Perfecte. Cazurile psihologice a lui Niklaus von Flue și Jacob Böhme: imaginea *Trinității* ca *mandală* și experimentarea Dumnezeirii drept *deus absconditus.* Imaginea arhetipală a *Divinității*. Triada arhetipală *umbra-anima-sens primordial*. Psihoză și nevroză. Disociație și individuație. Fixația, autonomia și posesiunea arhetipale. Tratarea psihoterapeutică a psihozei și nevrozei drept o problemă de *ordin moral* 309

III.1.3. Stratificarea psihică: conștientul, inconștientul personal și inconștientul colectiv. Premise conceptuale ale arhetipului la precursorii lui Carl Gustav Jung, Lucien Lévy-Bruhl și Adolf Bastian: motivele mitologice, reprezentări colective, categorii ale imaginației, idei originare sau elementare. Confuzia freudiană dintre inconștientul personal și cel colectiv și interpretările eronate prezente în scrierea sa, *O amintire din copilărie a lui Leonardo Da Vinci*. Arhetipul universal al dublei maternități mitice și al celor două nașteri. Nazismul ca nevroză colectivă a re-proiecției unor arhetipuri antice negative. Vidul imoral impus prin retragerea arhetipului central ca imagine a divinității. Efectul psihic colectiv al *morții lui Dumnezeu* 324

III.1.4. Surse ale manifestărilor simbolic-arhetipale: *experiența onirică, imaginația activă* și *ideile* exprimate pe fondul *delirului* bolnavilor psihici, stărilor de *transă* sau *viselor* prezente în *primul interval* al copilăriei. Datele *conștiente*, *arhetipurile individuale* și *arhetipurile colective*. *Echilibrul psihic* al pacientului drept *prioritate morală* a demersului psihoterapeutic în raport cu tendința cercetării non-empatice. Psihanalistul ca *hermeneut* al simbolisticii inconștientului arhetipal colectiv și individual 331

III.2. Manifestări arhetipal-simbolice și impactul lor moral 337

III.2.1. Studiu de caz asupra unui *paranoic*: revelarea dinamicii arhetipale la nivelul simbolic al *delirului schizofrenic*. Simbolistica arhetipală a *Divinității solare* ca prezență imagistică în viziuni nevrotice dar și în creațiile artistice. Realitatea arhetipală a omului *ancestral*. Trăirea *arhetipului* și trăirea *numinos-hierofanică*. Prezența reperelor *moralei primordial-arhetipale* în experiența acestor trăiri 337

III.2.2. Arhetipurile ca *forme* deschise conținuturilor psihice inconștiente. Delimitarea jungiană de înțelegerea lor drept *reprezentări inconștiente*. Postularea jungiană a structurilor arhetipale drept *mitologeme* tipice sau factori psihici primordiali. Teza *autonomiei*

inconștientului colectiv și a formațiunilor sale arhetipale. Mitul, basmul, legenda ca *medii* arhetipale. Naivitatea mitologică și realitatea arhetipală a omului primitiv. Identificarea inconștientului drept conștient în universul mitic primitiv. Învestirea arhetipală a *naturii*. *Arhetipul infans*. Realitatea *moralei arhetipale* a vieții mitico-primitive 343

III.2.3. Prezența aspectului *relativității* în conceptul latin de *mores*. Perenitatea cutumelor etice în raport cu morala arhetipal-primordială. Studiu de caz asupra unei experiențe onirice: Simbolistica *Sfântului Duh* drept factor psihic coercitiv. Fenomenul *individuației* și inversiunea axiologică între conștient și inconștient. Patologicul, normalitatea și supra-normalitatea psihică în raport cu dinamica structurilor inconștiente. *Personalități arhetipale autonome*. Perechea arhetipală *animus-anima* și poziționarea ei teluric-inconștientă. Generarea *simbiozei contrariilor psihice* drept funcție *transcendentală* și scop *moral* al demersurilor psihoterapeutice 350

III.2.4. Mediile de manifestare arhetipal-simbolică: *patologia clinică, viziunile, experiențele onirice* și sfera preocupărilor *artistico-religioase*. Studiu de caz asupra evidențierii inconștiente a binelui și răului absolute peste registrul perceptiv al conștientului. Metoda *amplificării*, funcția *transcendentă* psihică de unificare a contrariilor și *individuația*. Evocarea imaginii orientale a mandalei sau a cercului sanscrit. Conceptul jungian de *persona* sau masca conștientului. Dualitatea conceptuală *anima-animus*. Cele trei niveluri constitutive ale conceptului de *anima*. Studiu de caz asupra activării *arhetipului arhaic central* al Divinității. Criptomnezia și riscurile confuziei dintre conținuturile inconștientului individual și cel colectiv. Accederea simbolică arhetipală ca fenomen al *deblocării* ereditare. Arhetipul Divinității și funcția sa morală inconștientă. Chipul divin ca *tabu* sacru 358

III.3. Mobilități ale inconștientului colectiv și axiomatica morală sugerată simbolico-arhetipal 367

III.3.1. Posibile definiri ale gândirii psihanalitice jungiene: *psihologie analitică, psihologie a complexelor, filozofia inconștientului, noologie abisală*. *Medii de contact* cu informații inconștiente. Imposibilitatea stabilirii unui *număr determinat* al arhetipurilor individuale și colective. Inconsistența demersului de încadrare numerică a acestora. Componenta *simbolică* a procesului arhetipal. Posibilitatea întemeierii ultime *transcendente* a mecanismului inconștient arhetipal. Erupția arhetipal-simbolică în contextul unei situații de criză manifeste 367

III.3.2. Simbolul arhetipal al *Sfintei Treimi*. Arhetipul *triunghiului* sau al trinității familiare. Preexistența psihică a arhetipurilor universale. Paralelismele explicative postulate de către *morala naturală*. Respingerea jungiană a acuzațiilor de *misticism*. Stratificarea descendentă de la conștientul individual și colectiv către posibila dimensiune transcendentă spre care se deschide inconștientul colectiv. Neîntemeierea religiilor primitive pe fenomenalitatea refulării și sublimării sexuale. Sursa erotică a muzicii. Intuiția și simțământul drept ustensile de *cunoaștere* și nu de fantazare creațională 371

III.3.3. Abordare de tip materialist-biologist a Divinității drept o realitate psiho-sexuală. Evocarea Persoanei Divinității drept imaginea arhetipală a lui Dumnezeu. Studiu de caz asupra fenomenului sincronicității. Arhetipul Sinelui drept simbol cristic. Arhetipuri tipice, atipice și incadrabile. Transcendența gnoseologic-kantiană a arhetipurilor. Arhetipul ca factor psihoid. Trăsături ale conceptului de unus mundus și similitudini ale acestora cu aspecte din fizica subatomică în viziunea lui Jung. Armonia particulelor subatomice și armonia structurilor arhetipale drept garanție a moralității arhetipale primordiale. Alchimia drept cale spre simbolistica arhetipală și oportunitățile inconștientului colectiv 375

III.3.4. *Morala* ca rezultantă a exigențelor rațiunii la Kant și *morala arhetipală* ca temelie a raționalității la Jung. Similitudini conceptuale între gândirea psihanalitică *jungiană* și ontologia metafizică *heideggeriană*: Umbra, Persona, Impersonalul *Se* și Da-sein-ul. Glisarea evolutivă a gândirii psihanalitice jungiene dinspre întemeierea *fiziologică* a structurilor arhetipale către acceptarea naturii lor *numinoase*. Postularea, dinspre acceptarea existenței acestei naturi, a *moralei arhetipale primordiale*, fenomen distinct de *morala secundă* sau *eticile social-religioase* 380

BIBLIOGRAFIE 397

REPERE INTRODUCTIVE

1. Carl Gustav Jung și întrepătrunderea dintre viața și opera sa

Tematica *sufletului uman* reprezintă unul dintre subiectele care au manifestat o atracție constantă pentru demersul explorator al cunoașterii umane. Cine suntem, în esența trăirilor și gândurilor noastre, ce anume ne definește dincolo de structura anatomică și spre ce tindem ca entități conștiente de sine? Sunt doar câteva dintre interogările în jurul cărora a gravitat meditația umană filozofică timpurie.

Explicația *mitico-religioasă* a constituit o îndelungată perioadă de timp cea mai bine întemeiată replică elaborată la aceste interogări existențiale primordiale. Odată cu desprinderea de viziunea medievală teologică și apariția Renașterii și apoi a Iluminismului, civilizația occidentală cu precădere a simțit nevoia unei acute renunțări la conceptele tradiționale de suflet și Divinitate, concepte moștenite dinspre resurecția creștină împletită cu tradiția filozofică a vechilor greci. Astfel, așezându-se sub semnul îndoielii existența Dumnezeului creștin și, implicit, a sufletului nemuritor uman, a fost necesară deschiderea unui câmp al cercetărilor specifice menite să argumenteze poziția acestor negări conceptuale, precum și să propună alte perspective și opțiuni alternative.

Pe fondul acestei dinamici cultural-progresiste, autori precum *Friedrich Nietzsche* sau *Sigmund Freud* vor propune o abordare tipică a problematicii sufletului uman de pe pozițiile respingerii tezelor ce susțineau natura transcendent-nemuritoare a acestuia. *Biologismul* și *materialismul* sunt dimensiunile la care se face apel pentru încercările de reînnoire a viziunii asupra sufletului uman. Ajungându-se la postularea dinamicii spiritului uman drept un proces ce rezultă în urma unor *reacții glandulare*, deci în urma unor interacțiuni de natură strict biologică, se impune ideea că o preocupare specifică dedicată aprofundării mecanismelor de cunoaștere și percepție umană este necesară. În acest context, se inaugurează explorarea *psihologică*.

Amintită deja în gândirea lui Nietzsche drept *psihologie abisală*, unul dintre palierele de cercetare din cadrul psihologiei își centrează eforturile pe tematica posibilității existenței unui *fundal*, a unei anticamere care să susțină și să influențeze procesele de la suprafața conștientului, procese tipice abordate intens de către celelalte ramuri conceptual-empirice ale psihologiei. Încercarea de a repera acest *fundal primordial*, situat dincoace de sfera conștientului, își datorează vitalitatea începutului și preocupărilor ce vizau reevaluarea unor fenomene cunoscute din timpurile ancestrale ale omenirii, cum ar fi visul, profeția, viziunile sau comunicarea cu cei decedați. Acestor fenomene li se adaugă și fenomenul posedării, mereu evocat de către tradiția religioasă creștină. Înțelegerea celui catalogat ca posedat drept bonav psihic, cu o avansată patologie nevrotică, precum și interpretarea viselor, a viziunilor sau spiritismului drept forme de manifestare psihică întemeiate pe traume infantile au încercat să aducă o nouă perspectivă nu doar asupra unor procese pe care tradiția le-a clasificat, dar și asupra întregii dimensiuni afectiv-cognitive a ființei umane.

În cadrul acestui context cultural, ce încerca renunțarea la reperele clasice, dorind înlocuirea acestora cu noi obiective și direcții progresiste, își face apariția *psihanaliza*. Aceasta s-a conturat ca direcție psihologică căreia îi revine rolul direct al descoperirii și cercetării acelui fundal de susținere și potențare a conștientului, fundal dinspre care se presupunea apariția mecanismelor care, prin concepte precum *suflet*, *păcat* sau *moralitate*, stau la baza a ceea ce tradiția a numit secolele îndelungate. Secolul al XIX-lea a reprezentat dimensiunea istorică în care pasiunea negației în raport cu moștenirea conceptuală creștină și-a atins apogeul, iar încercarea de a gândi sufletul uman de pe pozițiile cercetării de tip medical a căpătat substanță și materializare. Astfel, cercetările psihologice și, cu precădere, cele de psihanaliză, încep să își găsească locațiile inițiale în cabinetele medicilor psihiatri pioneri, pentru ca ulterior să fie inaugurate centre clinice de specialitate.

Psihanaliza devine o tehnică de psihoterapie cu rezultate concrete în tratarea diferitelor cazuri patologice de nevroze și schizofrenii situate la nivele diferite de intensitate, complexitate și gravitate psihică. Astfel, psihoterapia dobândește rolul de metodă capabilă de vindecare sau ameliorare a bolilor psihice. dar și pe cel de tehnică explorativă a zonei ascunse a

sufletului uman, a acelui fond inițial psihic denumit de către analizele ulterioare psihologice, cu precădere de către cercetările lui Sigmund Freud, drept *inconștient*. În acest mediu resurecționar pentru înțelegerea dimensiunii sufletului sau psihicului uman își face apariția personalitatea carismatică a lui *Carl Gustav Jung*.

Așa cum el însuși mărturisește[1] în consemnările sale *autobiografice*, copilăria sa a însemnat o stare edenică, în care s-au împletit imaginea unor personaje familiare marcante cu locații și experiențe care vor avea un ecou major în evoluția ulterioară a gândirii jungiene. Se naște în 1875, iar imediat după apariția sa pe lume părinții lui se vor muta cu întreaga familie din Kesswil, lângă lacul Konstanz, în parohia Laufen, lângă cascada Rinului. Aceste amănunte ale mediului natural vor deține un rol extrem de important în primele experiențe psihice ale copilăriei lui Jung.

Întregul complex al naturii ce i-a marcat copilăria[2], elementele specifice acestuia vor deveni, ulterior, teme de meditație jungiană, ele fiind corelate cu analiza asupra vieții omului primitiv și asupra interconexiunii dintre componentele universului mitic și formele de manifestare ale mediului natural. Din perioada timpurie a copilăriei datează și primele experiențe de ordin *estetic*, precum și primele deschideri experimentate de Jung spre fenomenalitatea artei și impactul ei asupra psihicului individual. Astfel, o copie a lucrării lui Guido Reni, exponent al școlii italiene de pictură, care îi reprezenta pe David și Goliat în luptă, devenise o temă de meditație pentru Jung, care, la vârsta de șase ani, privind această reproducere din casa părintească, va intui conflictul dintre *luminozitatea* psihică și *umbra* inconștient-telurică. Mediul religios în care a crescut i-a permis un contact timpuriu cu scenariul și personajele definitorii ale creștinismului dar, prin intermediul unor lecturi timpurii, cum ar fi lucrarea *Orbis pictus*[3], el va cunoaște și primele elemente de religie și mitologie orientală.

Jocurile specifice vârstei l-au antrenat, alături de alți copii de vârsta sa, în descoperirea și utilizarea diferitelor elemente ale naturii, cum ar fi

[1] Jung, Carl Gustav, *Amintiri, vise, reflecții*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 25–28.

[2] *Ibidem*, pp. 29–36.

[3] „*Orbit pictus*, o carte veche pentru copii, în care se găsea o descriere a religiilor exotice, mai ales a celei indiene” *Ibidem*, p. 37.

focul sau *piatra*. Este prima deschidere timpurie a gândirii lui Jung spre zona învestirii sacrului sau a sesizării prezenței acestuia în formulele ascunderii și protecției rituale naive. Astfel, jocul cu focul l-a condus la ideea sacralității și superiorității secrete a propriului foc[4] în raport cu cele realizate de alți copii, iar prelucrarea pietrei și transformarea sa într-un obiect tainic protector i-au deschis orizontul spre ceea ce mai târziu va înțelege prin obiectele de cult ale marilor religii. De asemenea, Jung mărturisește că sculptarea unui obiect din lemn cu forme umanoide, pe care îl va păstra pe tot parcursul școlii, a reprezentat primul său contact cu sentimentul de *protecție* divină și cu elementele primare ale *ritului* religios[5].

La unsprezece ani, Jung cunoaște prima mare desprindere de familiaritatea mediului copilăriei și intră la *liceul din Basel*. Era contactul cu un univers nou, alcătuit din personaje înstărite, care își etalau disponibilitățile financiare. Această imagine a determinat în conștiința tânărului Jung contactul cu realitatea empirică, imanentă, o realitate în care părinții săi se dovedeau a fi inferiori din acest punct de vedere și modești. Are loc o departajare și mai virulentă în gândirea lui Jung a sferei spirituale, cu valorile sale psihice, în raport cu dimensiunea spațio-temporală a pragmatismului mundan, dimensiune în care excelența financiară și relațiile părtinitoare erau dătătoare de sens și prestanță. Apar și primele probleme de morală survenite dintr-un plan distinct, cel al studiului matematicii. Tânărul Jung se va întreba de ce nu se poate stabili nici o legătură între valorile numerice și valorile morale, dilemă ce va sta ulterior la temelia tezelor jungiene ce susțin că pentru trăirea morală arhetipală funcționează o altă logică decât cea strict rațională.

Un incident, datând tot din acea perioadă, determină prima stare de inconștiență experimentată de către Jung, indusă printr-un traumatism. A fost, va aminti el ulterior[6], primul contact cu *teluricul inconștient* care, pe fondul stării de leșin patologic, a invadat și eclipsat, pentru un interval temporar, dinamica conștientului său. Tot din această perioadă datează și un moment pe care Jung îl va considera drept o bornă ce a marcat

---

[4] *Ibidem*, pp. 40–41.
[5] *Ibidem*, pp. 43–44.
[6] *Ibidem*, pp. 50–51.

formarea uneia dintre cele mai importante concepții psihanalitice ale sale. Pe drumul ce lega localitatea sa natală de Basel, orașul unde urma liceul, Jung a străbătut o porțiune învăluită într-o ceață densă. Așa cum mărturisește[7], odată cu ieșirea din obscuritatea acesteia și reluarea imaginii clare a drumului și împrejmuirilor, Jung a trăit sentimentul unei puternice dedublări a ființei sale, în sensul dobândirii conștiinței *eului* în raport cu rolul pe care și-l asumase sau îi era impus de autorități precum părinții sau școala[8]. Este ceea ce mai târziu Jung reia sub forma teoriei sale ce postulează existența a două personalități la nivelul unei singure individualități umane, personalitatea *numărul unu* sau persona, acel rol social asumat, și personalitatea *numărul doi*, acel complex psihic interior autoritar al cărui centru de greutate energetică se află în sfera inconștientului individual, centru ce poate, la rândul său, să fie potențat de sursele unui inconștient colectiv[9] [10]

Reluarea temelor religoase, cu precădere creștine, îl vor așeza pe tânărul Jung în fața uneia dintre primele dileme marcante pentru el, anume dilema prezenței răului într-o lume creată de către o Divinitate bună. Recitind mitul vetero-testamentar al neascultării adamice și al pierderii paradisului, adolescentul Jung ajunge la interpretări îndepărtate de tezele creștinismului dogmatic, impuse cu precădere de către autoritatea părintească. Problema care începe să-l marcheze pe Jung este permisibilitatea divină în ceea ce privește existența și dinamica răului universal. Faptul că Dumnezeu a îngăduit prezența șarpelui ispititor poate conduce la ideea că există o parte a Divinității ce este, dacă nu negativă, atunci sigur tenebroasă, înfricoșătoare, iar religiile ascund această idee dintr-un instinct de conservare sporit. Raportarea la acest *chip* al Divinității ar putea induce instabilitate conceptual-dogmatică și perturbarea credinței tradiționale dar, pentru Jung, tocmai această temă despre Divinitate va constitui una dintre cele mai fascinante probleme ce ar trebui abordate. La acel moment, pentru el odată cu curiozitatea se năștea și frica de încălcare a unor principii divine, ilegalitate care putea determina repercursiuni

---

[7] *Ibidem*, pp. 53–54.

[8] Stevens, Anthony, *Jung*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 17.

[9] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit*., p. 54, p. 67, p. 89, p. 92, pp. 112–118.

[10] Kalsched, Donald, *Lumea interioară a traumei*, Editura Herald, București, 2017, pp. 130–131.

severe concretizate prin nenorociri individuale. Mai exact, era o teamă disimulată de a nu fi încălcat voința Domnului.

Ulterior, Jung își va asuma o concepție răsturnată în această privință, considerând că[11] nu ar fi ajuns să gândească astfel despre sfera ocultă a Divinului dacă Dumnezeu nu ar fi dorit probabil acest lucru în ceea ce privește evoluția sa intelectuală și afectivă. Jung începe din perioada liceului[12] să acorde o atenție sporită fenomenului experienței onirice, pentru fiecare vis propriu încercând o interpretare specifică. Gradual, își va forma o primă concepție, care delimitează conștiința de ceea ce el va numi *natural mind*. Este vorba despre gândirea izvorâtă din relația omului arhaic cu natura, o gândire prezentă asemenea unei funcții inconștiente, ce se activează prin intermediul activității onirice. Această gândire nu ține cont de axiomaticile etice tradiționale și de stereotipiile comportamentale inserate la nivelul conștientului. Ea exprimă, în mod rudimentar, adevăruri instinctuale și dinamici interioare psihice, pe care conștiința nu le cunoaște sau cu care nu dorește să intre în contact.

Mai târziu, pe baza acestor idei conceptuale de început, Jung dezvoltă teoria sa asupra existenței *dinamicii inconștientului* și a structurilor arhetipale, precum și a funcției morale primordial-arhetipale exprimate în registru simbolic. De menționat faptul că, odată cu geneza concepției sale psihanalitice, Jung optează pentru termenul de in-conștient și nu pentru cel de sub-conștient, considerând că nu se poate vorbi despre o dimensiune psihică inferioară conștientului, ci doar diferită[13].

Tot în perioada adolescenței, Jung începe o serioasă inventariere a materialului bibliografic pe care îl deținea tatăl său, scrieri referitoare la prezența și natura Divinității. Ceea ce căuta însă Jung nu era doctrina tradițională, dogma oficială care încerca să îl prezinte pe Dumnezeu drept o conștiință asemănătoare celei umane, doar amplificată la infinit. De fapt, de la început Jung s-a confruntat cu această incapacitate de a-l concepe pe Dumnezeu ca pe o ființă ce comportă similitudini majore în raport cu ființa umană. Încercarea de a antropomorfiza Divinitatea i se

---

[11] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit.*, p. 59, pp. 61–62.

[12] *Ibidem*, p. 58.

[13] Jung, Carl Gustav, *Dinamica inconștientului*, în *Opere Complete*, vol. 8, Editura Trei, București, 2013, p. 217.

pare[14] evidentă și o consideră un obstacol în calea deschiderii spre adevărata natură a divinului. Astfel, el se va concentra asupra manifestărilor oculte ale Divinității, spre componenta telurică pe care teologia a neglijat-o sau a încercat să o ascundă de masele largi ale credincioșilor. Aceeași situație este prezentă și în cazul Evangheliilor *apocrife*, texte care au fost respinse de către autoritatea dogmatică bisericească tocmai din același motiv, al relevării unor adevăruri despre Divinitate considerate oculte și primejdioase. Jung susține că aceste adevăruri pot reprezenta un pericol pentru instituțiile oficiale ale creștinismului peren, dar pentru un explorator al spiritului uman ele reprezintă un izvor neprețuit de informații ce vizează dinamica teluricului sufletesc uman, teluric definit de către Jung, ulterior, ca inconștient individual și colectiv.

În perioada adolescenței[15] Jung resimte dominația copleșitoare a personalității sale cu numărul unu, deci instaurarea unei dorințe de cunoaștere rațională și sistematică. Pe fondul acestei determinări are loc întâlnirea sa cu marii gânditori, tranzitând textele vechilor antici, ai Scolasticii și Romantismului german. Aprofundează scepticismul schopenhauerian, înțelegând necesitatea de a sesiza și tragedia efemerității, nu doar posibila armonie universală.[16] Însă, spre deosebire de Schopenhauer, care vedea la temelia lumii voința oarbă ce ar putea fi voința unei divinități demiurgice distante, pentru Jung această pulsiune inițială aparținea unui Dumnezeu care se ascunde și se relevă în modalități nebănuite, dar care ar putea fi aproape de ființa umană tocmai prin intermediul inconștientului uman.

Afirmațiile sceptice la adresa Divinității l-au încântat pe Jung, așa cum el însuși afirmă, tocmai pentu motivul că, adesea, tezele ce critică sau se revoltă față de prestația divină în lume pot fi inspirate tot de către Dumnezeu, care preferă să se releve mai intens celor revoltați decât celor doar pioși. Cazul Apostolului Pavel este elocvent în acest context, iar trăirea nihilistă nietzscheeană ridică și ea semne de interogare, dacă nu cumva tocmai respingerea vehementă a Divinității ascunde dorința deplină a primirii revelației sale. Tot din această perioadă a vieții lui Jung datează

---

[14] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit.*, pp. 92–99.
[15] *Ibidem*, pp. 79–94.
[16] *Ibidem*, p. 105.

și[17] asimilarea de cunoștințe din arii științifice diferite, cum ar fi zoologia, paleontologia, geologia, arheologia, dar și literatura sau artele frumoase.

Un moment important, relatat de Jung ulterior, îl reprezintă primul său contact cu un *sanatoriu* unde se aflau internați diferiți pacienți cu simptome nevrotice severe sau moderate. În acel sanatoriu lucrau nu doar medici ci și alți specialiști cu diferite orientări profesionale. Jung a fost la început atras nu de psihologi, ci de un *chimist*, prezență care i s-a părut a fi extrem de interesantă și inedită. Pentru prima dată a fost cuprins de senzația întâlnirii cu un magician, care poate controla și dispune de forțele naturii și, poate, chiar și de alt tip de energii, pe baza unor formule precis aplicate. Această fascinație resimțită în adolescență față de chimistul respectiv va inaugura angajarea ulterioară a lui Jung în explorările ce vor viza *alchimia* și riturile *magice*. Jung a experimentat în acei ani ai tinereții sale puternica scindare între pasiunea pentru științele naturii și înclinația spre disciplinele umaniste. Astfel, atunci când explorarea analitică intens argumentată îi apărea, totuși, mult prea rigidă și unidirecționată, deci incapabilă să surprindă adevărul urmărit în complexitatea sa, i se părea firesc apelul la domeniile umaniste, ce deschideau nu doar o perspectivă de ansamblu, dar și palierele specifice unui alt tip de trăire și cercetare decât cel strict rațional. Iar atunci când resimțea derapajul unor preocupări umaniste în zona poetismului și a metaforizărilor excesive și fără un real suport în realitate, Jung se reîntorcea la nivelul abordărilor științifice, dorind o întemeiere rațională a cercetărilor, astfel încât acuzația de ne-științificitate să fie înlăturată.

Terminarea studiilor liceale îl vor surprinde pe Jung în mijlocul acestei dileme, iar necesitatea luării unei decizii hotărâtoare nu îi va mai lăsa timp de oscilații alternative[18]. Așa cum relatează, în urma a două experiențe onirice, catalizatoare și reprezentative pentru tendințele inconștiente ce îl influențau în luarea deciziei asupra propriului destin, Jung a optat pentru cariera de *medic*. Tot în urma unui vis, în scenariul căruia remarcă o prezență întunecată ce îl urmează extrem de aproape, Jung se gândește pentru prima dată la posibilitatea existenței unui cumul psihic negativ cu posibile deschideri transcendente, idee ce va sta ulterior la baza

[17] *Ibidem*, p. 96.
[18] *Ibidem*, p. 96, pp. 100–112.

conceptului de *umbră*, concept care va reprezenta unul dintre reperele sistemului său psihanalitic, în care inconștientul colectiv va juca rolul primordial.

În primăvara anului 1895, Jung începe studiile la *Universitatea din Basel* și se inaugurează în viața sa etapa marilor întâlniri cu personalitățile care îi vor influența și determina ascensiunea științifică și creațională[19]. În urma unor experiențe personale de ordin psihologic, a căror explicație nu o putea contura ferm, Jung se hotărăște să urmeze, în cadrul medicinei, specializarea *psihiatriei*. Va fi o decizie care îi va surprinde atât pe cunoscuți, cât și pe membrii familiei, dar pe care Jung, așa cum mărturisește, simțea că trebuia să o adopte neîntârziat. Odată cu această opțiune, destinul lui Jung se intersectează cu pioneri ai psihiatriei, cercetători care propuneau diferite teorii conceptuale și abordări pragmatice, de ordin experimental, menite să aprofundeze explorările acestui domeniu de studiu.

În anul 1900, Jung obține postul de psihiatru la spitalul *Burghölzli* din Zürich[20]. Este începutul carierei sale, în decursul căreia va aborda o multitudine de cazuri ale patologiei psihice, încercarea de diagnosticare și vindecare a acestora contribuind definitoriu la elaborarea tezelor psihanalitice jungiene. Fără această îndelungă activitate clinică, creația lui Jung putea fi acuzată de teoretizare excesivă. Dar, în baza acestei activități de tip terapeutic, Jung își va susține principalele sale teorii și teze, care se vor situa adesea într-o reală opoziție față de alte perspective psihanalitice consacrate[21]. În 1905, Jung obține titlul de docent și din acel moment va ține cursul de psihiatrie la Universitatea din Zürich. Este momentul când începe să își dezvolte propriile concepții, dar și propriile interpretări asupra tezelor unor autori precum *Pierre Janet*, exponent al psihologiei experimentale, sau *Theodore Flournoy*, reprezentant al începuturilor cercetărilor parapsihologice. Totodată, în cadrul laboratorului de psihopatologie experimentală al clinicii unde activa, Jung începe colaborările cu specialiști precum Franz Riklin sau Ludwig Binswanger. Are loc și deschiderea sa pentru spațiul de cercetare psihologică american, lucrările

---

[19] Wehr, Gerhard, *Jung. A Biography*, Editura Shambhala, Boston, 1987, p. 55.

[20] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…,loc. cit.*, p. 146; a se vedea și Dry, Avis M., *The Psychology of Jung: A Critical Interpretation*, Editura John Wiley & Sons Inc., New York, 1961, p. 2.

[21] Jung, Carl Gustav, *Amintiri..., loc. cit.*, pp. 110–120.

sale începând să fie publicate în reviste de specialitate din America. Carl Peterson sau Charles Ricksher sunt câteva nume de cercetători de peste ocean care vor colabora cu Jung.

În acest context, se conturează pentru el din ce în ce mai pregnant o perspectivă proprie asupra fenomenului nevrozei și a ipostazei pacientului afectat psihic. De asemenea, el va pune la îndoială[22] metodele utilizate în psihanaliză, considerând că accentul trebuie să cadă pe *experiența trăită de pacient* și nu pe exigența unei anumite metode sau direcții terapeutice impuse de medic. Psihanalistul ar trebui să fie un însoțitor, el trebuie să joace rolul unui specialist care îl ghidează, asistă și întovărășește pe pacient în retrăirea propriilor sale traume psihice. Totodată, Jung sublinia[23] că este incorectă abordarea halucinației rezultate în urma delirurilor patologice drept un simplu mozaic care reunește aleatoriu imagini fracționate. Dimpotrivă, halucinația deține, în opinia lui Jung, o logică specială, iar ceea ce apare drept haotic poate deține trimiteri precise la anumite evenimente traumatice din viața pacientului. Astfel, relatările bolnavilor psihic pot ascunde, dincolo de aparența nonsensului logico-verbal, elemente definitorii pentru înțelegerea dinamicii afective de care aceștia suferă. Ulterior, Jung a susținut[24] că informațiile oferite de un bolnav psihic nu doar că nu sunt simple ansamblări haotice, dar ele pot reda informații ce nu aparțin numai inconștientului individual, ci și celui *colectiv*. Totodată, relația acestui univers simbolic al patologiei nevrotice cu fenomenul religiei și al mitologiei începe să îi apară lui Jung imposibil de negat.

Astfel, el va începe să își dezvolte teoria sa centrală, a arhetipurilor, care susține existența unor matrițe primordiale, înnăscute pentru fiecare suflet uman, și care își au sediul în inconștientul colectiv, acel fundal eidetic pe firmamentul căruia se dezvoltă dinamica psihicului uman. Pentru Jung începe să fie de necontestat existența unui inconștient individual, cu structurile sale arhetipale, și existența unui inconștient colectiv, cu arhetipurile sale universale. În cadrul inconștientului colectiv se pot manifesta deschideri spre o posibilă dimensiune transcendentă, asupra căreia psihanalistul nu se poate pronunța.

---

[22] *Ibidem*, pp. 163–164.
[23] *Ibidem*, pp. 159–165.
[24] *Ibidem.*

Alături de lucrările lui Pierre Janet și Josef Breuer, Jung intră în contact și cu textele lui *Sigmund Freud*. Cartea acestuia, *Interpretarea viselor*, îl preocupase pe Jung încă din anul 1900. După cum declara Jung, el a fost la început încântat de cercetările freudiene, iar postularea existenței unui inconștient care decide asupra conștientului a resimțit-o drept o reală resurecție în ceea ce privește întreaga viziune psihanalitică de la acel moment. Dar disensiunile nu au întârzit să apară, punctul central al nedumeririlor jungiene și apoi al despărțirii conceptuale de Freud fiind teoria psihanalitică a sexualității dezvoltată de acesta din urmă. Ceea ce îl contraria pe Jung era de ce universul atât de amplu al inconștientului poate fi redus doar la pulsiunea sexuală, la dorința erotică, refularea acesteia și renașterea ei sub formă sublimată.

O altă chestiune pe care Jung urma să o conteste[25] este reprezentată de încercarea de a explica fenomene extrem de complexe, precum religia sau arta, în baza acestei dinamici stricte a dorinței sexuale. Întâlnirile cu Freud, deși la început promițătoare, i-au apărut lui Jung ulterior asemenea unor reuniuni în care Freud nu voia să accepte decât recunoașterea teoriei sale. Pentru Freud trebuia dusă până la final o luptă împotriva superstiției și religiozității, care ar ascunde doar dorința sexuală metamorfozată în *dogmă* și *ritual*. Jung se va întreba dacă superstiția, mitul, religia sau ritualul nu dețin o corespondență reală cu adevăruri ale inconștientului uman, iar visul, spre exemplu, nu reprezintă simbolic cu mult mai mult decât numai pulsiunile erotice estompate prin mecanismele pudorii sau ale frustrării.

Odată cu mărturisirea acestor opinii, Freud l-a îndepărtat pe Jung din aria discipolilor săi, considerându-l un disident înclinat spre misticisme nefondate[26]. Jung își va continua explorările și va evidenția, în baza analizelor experimentale, că Freud este cel care a surprins realități excepționale ale psihicului uman, dar a rămas captiv unei viziuni unidirecționate, ce nu dorește să accepte că descoperirile sale constituie o mică parte a unui adevăr și univers mult mai extinse. Ruptura de Freud i-a atras lui Jung și titulatura de mistic, iar mulți dintre colaboratorii săi l-au părăsit, considerând atitudinea sa drept un gest de trădare față de disciplina nouă a

[25] *Ibidem*, pp. 180–185.
[26] Freud-Jung, *Corespondența*, Editura Trei, București, 2015 , p. 794.

psihanalizei[27]. Pentru a răspunde supozițiilor făcute pe seama sa, Jung își va face cunoscută poziția susținând că realitatea psihică nu poate fi efectiv explicată numai prin teoriile freudiene, acestea acoperind o arie relativ restrânsă a acestei nemărginite realități. Specialiști precum *Franz Riklin* sau *Alphonse Maeder* vor continua colaborarea cu Jung[28], înțelegând posibilitatea ca abordarea psihanalitică a acestuia să fie superioară sau să atingă realități psihice mai numeroase față de teoriile freudiene.

Odată cu momentul *rupturii de Freud*, Jung se va concentra pe dinamica inconștientului, evidențiată cu precădere în stările onirice și delirante ale pacienților săi, dar și în universul propriilor sale vise[29]. Concluzia sa va postula existența a *două* sfere inconștiente. Este vorba despre un *inconștient individual*, cu arhetipurile sale specifice, construite încă din primii ani de viață ai ființei umane, și de un *inconștient colectiv,* cu structurile sale arhetipale universale, structuri survenite odată cu apariția omului și a psihicului său. Aceste arhetipuri răzbat la suprafața conștientului prin simbolul manifestat în regiunile visului, delirului, creației artistice sau actului ritualic. Analitica jungiană se va concentra asupra dinamcii și a funcțiilor acestor structuri arhetipale, ajungând la concluzia că ele dețin o *funcție morală* extrem de importantă. De fapt, din perspectiva cercetărilor jungiene, se relevă existența unei *morale primordial-arhetipale*, a unui *cod moral* înnăscut al psihicului uman și a unei morale secunde, un cumul de etici social-religioase care s-a desprins din sfera acelei morale ancestrale, dar și-a adaptat cerințele în raport cu evoluția tradițiilor și a cutumelor istorice. Astfel, Jung ajunge la concluzia că arhetipurile, cu precădere cele aparținând inconștientului colectiv, dețin capacitatea de a indica simbolic *binele* și *răul* absolute[30], sugerând adesea necesitatea urmării

---

[27] Ritske, Rensma, *The Innateness of Myth. A New Interpretation of Joseph Campbell's Reception of C.G. Jung*, Editura Continuum, Londra, 2009, p. 19.

[28] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…, loc. cit*., p. 201

[29] *Ibidem,* pp. 204–213.

[30] **Alăturarea termenului de *absolut* conceptelor de bine și rău poate constitui, în mod firesc, un demers riscant datorită gradului ridicat de abstractizare pe care acest termen îl implică.** Ce se poate spune în mod real despre absolut sau cum ar putea fi el definit în mod argumentat? Din perspectiva acestor dileme, se poate, așadar, considera că este problematic să se postuleze concepte precum cel de bine și rău absolute. Totuși, deși conștienți de această dificultate, **optăm pentru aceste enunțuri din necesitatea de a expune cât mai clar și evident viziunea psihanalitică jungiană asupra funcției morale**

celui dintâi și a respingerii celui din urmă. *Vocea simțământului*, ceea ce *simțim* uneori sau *Vox Dei* pentru credincios reprezintă tocmai acest ecou al *moralei arhetipal-primordiale*.

Cristalizarea conceptului de inconștient colectiv va fi determinată pentru Jung tot de *experiențele sale psihice personale*. Așa cum mărturisește[31], în toamna lui 1913 au debutat o serie de experiențe onirice și viziuni persistente, care aveau drept temă comună peisajul unui *cataclism mondial*, imaginea unei tragedii universale de proporții apocalitice. Inițial, Jung a interpretat aceste fenomene ale inconștientului personal drept conturarea unui stadiu pregătitor pentru declanșarea unei nevroze ce urma să îl afecteze individual. Abia odată cu izbucnirea *primei conflagrații mondiale* și cu observarea tragediilor generate de acest război devastator, Jung a realizat legătura dintre aceste evenimente dramatice globale și experiența viselor sale.

Plecând, așadar, de la aceste episoade de conexiuni inexplicabile strict rațional sau prin teoriile psihologice de tip freudian, Jung elaborează *teoria inconștientului colectiv*[32], teorie ce susține existența unui cadru universal-uman psihic inconștient, în care sunt cumulate nu doar experiențele umanității din ancestral și până în prezent, dar și funcții și capacități ce țin de fenomene precum anticiparea, propedeutica unor evenimente ce par inprevizibile sau deschideri informative inexplicabile. Întreaga sa carieră ulterioară acestor evenimente, Jung o dedică raportării constante la acest concept cheie pentru viziunea sa psihanalitică. Constant, cazurile și pacienții pe care îi va întâlni vor confirma ipoteza existenței acestui inconștient colectiv și a structurilor arhetipale drept unitățile sale funcționale.

Începând cu anul 1922[33], Jung plănuiește, la *Bollingen*, construcția unei reședințe având ca formă arhitecturală forma unui *turn*. Acest eveniment va însemna practic așezarea sa într-o locație ce reiterează căldura maternă, care apropie de sentimentul protecției și siguranței conferite înt-un templu. Pentru Jung, această construcție va reprezenta nu doar sediul unde își va

---

inconștiente, viziune ce implică o netă departajare între valorile unui bine și rău relativ, efemer și cele ale unui bine și rău aparținînd inconștientului, deci situat în afara normelor temporal-sociale.

[31] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit.*, p. 213.

[32] *Ibidem*, pp. 243–247.

[33] *Ibidem*, pp. 262–263.

concepe majoritatea creațiilor și a teoriilor, dar și mediul propice al întâlnirii cu propriul său inconștient și cu deschiderile spre inconștientul colectiv. În opinia lui Jung, este imposibil de realizat contactul cu inconștientul individual și mai ales cu cel colectiv în lipsa mediului și stării înconjurătoare adecvate. Acest turn reprezenta pentru Jung exact acel *cadru stimulativ*, care permitea conexiunea cu sfera inconștientului și aprofundarea experiențelor emise dinspre aceste experiențe psihice relevante[34]. După această construcție va urma proiectarea și realizarea celui de-al doilea turn, Jung regăsindu-se intelectual și afectiv sub spectrul acestei configurații arhitectonice, în care vedea simbolizarea armoniei și a echilibrului arhetipal.

Până la finalul vieții sale, Jung își asumă statutul de spirit lucid, care nu emite pretenția de a enunța adevăruri și definiții, ci doar *atenționează* asupra complexității excepționale a sufletului uman și asupra faptului că nu avem despre el decât o parte infimă de cunoștințe, tot astfel cum nu cunoaștem aproape nimic despre amploarea și cromatismul întregului univers. În anii de final, Jung consacră ieșirile din spațiul intim al meditațiilor sale fie conferințelor, pe care le va expune în Statele Unite sau Europa, dar și călătoriilor de tip inițiatic realizate în Africa sau India[35]. Contactul cu aceste spații spirituale diferite, cu experiențele inconștiente concretizate aici prin fenomene onirice, viziuni, ritualuri magice și religioase, au venit să confirme pentru Jung teoriile sale psihanalitice. Alături de multiple studii, ce au fost ulterior grupate în seriile de *Opere Complete*, Jung elaborează și lucrări precum *Cartea Roșie*, scriere care se prezintă asemenea unei mărturisiri a propriilor viziuni lăuntrice, mărturisiri apropiate ca stil de textul *Apocalipsei lui Ioan* sau confesiunile viziunii lui *Emanuel Swedenborg*.

Ca experiențe radicale personale, Jung a mai consemnat prăbușirea în starea de comă pe care a experimentat-o pe fondul unor probleme de sănătate accentuate. Este importantă această întâmplare pentru că, așa cum susține Jung[36], în cadrul acestei stări de pierdere a conștienței el a trăit experiența unei viziuni puternice, care reprezenta dinamica trecerii de la viață la moarte sau, mai precis, fenomenul intrării într-un alt plan

---

[34] *Ibidem*, pp. 262–270.

[35] Bair, Deirdre, *Jung. O biografie*, Editura Trei, București, 2011, pp. 422–423.

[36] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit.*, pp. 236–241, p. 252.

existențial. Lucrarea lui Jung, *Septem Sermones ad Mortuos,* s-a înscris în registrul acestor experiențe personale[37]. Astfel, se poate observa cum întreaga operă teoretică a lui Carl Gustav Jung se întemeiază și este direcționată pe fundalul unor evenimente și experiențe empirice, în mare parte personale, dar și a unora aparținând diferiților pacienți care au apelat la sprijinul său terapeutic.

Beneficiind de susținerea unor intelectuali de marcă ce l-au asistat și l-au încurajat în activitatea de cercetare clinică și explorare teoretică, cum ar fi *Aniela Jaffé* sau *Toni Wolff*[38], continuându-i analizele și aplicațiile psihanalitice, Jung a reușit să așeze o construcție teoretico-empirică nouă în peisajul culturii universale. Personalitatea sa și creația pe care a elaborat-o continuă să fascineze, determinând opinii favorabile sau opuse. Dincolo de acestea, rămâne imaginea unui spirit care și-a înțeles misiunea resurecționară culturală și a reușit să și-o asume până la capăt.

Lucrarea de față își propune, pe fondul acestei recunoașteri a importanței gândirii psihanalitice a lui Carl Gustav Jung, atât în ceea ce privește dezvoltarea explorărilor psihologice, cât și pentru întreaga cultură universală, surprinderea și sondarea câtorva dintre cele mai importante concepte și teorii jungiene, precum și evidențierea valențelor *morale* ale acestora, valențe asupra cărora Jung s-a focalizat cu precădere, problematica *moralei* constituind încă un element definitoriu care l-a diferențiat de strălucitul său predecesor, Sigmund Freud.

2. Descrierea rezumativă a lucrării. Registrul tematic. Expunerea contextului conceptual[39]

Analiza propusă în lucrarea de față va debuta cu abordarea problematicii cadrului motivațional de apariție și dezvoltare a explorărilor jungiene psihanalitice. Astfel, *primul capitol* intenționează surpinderea elementelor conceptuale care îl vor marca pe Jung la începutul carierei

---

[37] Bair, Deirdre, *Jung…*, *loc. cit.*, p. 434.

[38] **A se vedea detalierea în finalul lucrării de față.**

[39] În lucrarea de față sunt câteva zone de expunere în care s-a evitat reluarea excesivă a unor trimiteri sau referiri în cadrul aparatului critic pentru a menține fluența argumentativă a întregii prezentări. Anumite idei din textul jungian se repetă dar într-o altă formulare sau un alt context, astfel că nu s-au mai indicat toate trimiterile aferente, fiind deja menționate.

sale, cu precădere acele teorii în fața cărora Jung a resimțit incertitudine și îndoială. Este vizată mai cu seamă teoria psihanalitică a profesorului său, *Sigmund Freud*, teorie ce așează la baza fenomenalității nevrozei, trauma sexuală infantilă. Pentru Jung, această viziune ridică mari semne de întrebare, dar nu poate fi neglijată nici problematica morală pe care o implică. Să fie dinamica psihicului uman întemeiată doar pe instinctul și pulsiunea sexualității? Și, plecând dinspre această teză, se pot rezuma fenomene precum religia, mitul sau arta numai la traume infantile de ordin sexual sau la dorințe erotice refulate și tranzitate apoi prin procesul de transformare subliminală? Nu există posibilitatea unui substrat mai profund inconștient al acestor fenomene, iar sexualitatea să fie doar unul dintre elementele pulsative inconștiente, dar nu baza întregului complex psihic al omului? Aceste dileme au reprezentat temelia de început a gândirii jungiene, solul motivațional ce a susținut și potențat dezvoltarea conceptelor și viziunii psihanalitice ale lui Carl Gustav Jung. *Depășirea dogmatismului freudian*[40], considerat *amoral* și închis în spațiul amorf al raționalității unidirecționate[41], a constituit pentru Jung una dintre primele sale misiuni conceptuale, pe care și le-a asumat cu riscul distanțării de Freud, eminentul său înaintaș. Primul capitol al lucrării de față își propune o incursiune propedeutică în arealul acestui debut al gândirii jungiene, ce se raportează critic la discursul conceptual și empiric freudian.

Al doilea capitol intenționează o abordare a teoriei jungiene a inconștientului colectiv și a structurilor arhetipale aferente acestuia, punându-se accent pe funcția morală arhetipală. Se va urmări delimitarea jungiană dintre morala arhetipal-primordială și eticile social-religioase. Jung s-a întrebat despre posibilitatea existenței unui cadru arhetipal moral înnăscut,

[40] **Aducerea în discuție a viziunii psihanalitice freudiene sub denumirea de *gândire dogmatică* poate părea excesivă din punct de vedere al încadrării terminologice.** O viziune ce intră într-un areal dogmatic nu permite nici o inflexiune sau modulație interpretativă. Gândirea freudiană nu poate fi acuzată în totalitate de o astfel de raportare discreționară la un singur tip de abordare analitică. Totuși, pentru Jung, utilizarea termenului *dogmatic* în caracterizarea viziunii psihanalitice freudiene vine ca o necesitate de construcție argumentativă. Criticând opera lui Freud, Jung se raportează la tezele acestuia respingându-le ca pe niște dogme care au tendința de a se repeta, considerând că ele obstrucționează posibilele deschideri și trimiteri spre alte orizonturi ale dinamicii psihicului uman.

[41] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit.*, p. 186, p. 245.

survenit odată cu apariția omului și a psihicului acestuia[42]. Astfel, inconștientul colectiv ar deține *funcția morală primordială*, arhetipurile sale ar putea indica distincția dintre un bine și un rău absolut. Aceste elemente funcționale activează separat în raport cu imperativele social-religioase, imperative care sunt exigențe etice impuse de către tradiție pentru conservarea și supraviețuirea societății. În ce constă, așadar, importanta delimitare dintre *morala primordială inconștientă*, ca funcție arhetipală, și *eticile social-religioase*? Ce înseamnă comportament moral din perspectiva psihanalizei și cum s-ar putea interpreta fenomene precum simțământul binelui și al răului, ivirea noumenalului sau ceea ce credinciosul numește *Vox Dei*? Acestea sunt câteva dintre dilemele pe care analitica jungiană le-a abordat în cadrul tematicilor ce leagă dinamica inconștientului arhetipal de funcția moralei primordiale. Capitolul doi încearcă o descriere a acestei abordări, precum și evidențierea preocupărilor jungiene în raport cu tematica moralei arhetipale, morală ce răzbate simbolic la nivelul fenomenelor religioase, onirice, patologic-delirante sau artistice.

Al treilea capitol încearcă continuarea analiticii deschise în capitolul anterior, punând accentul pe erupțiile simbolice ale structurilor arhetipale inconștiente la nivelul sferei conștientului și pe repercursiunile morale inerente acestor surveniri. Jung a încercat scoaterea psihanalistului din paradigma freudiană a cabinetului medical și aducerea sa în zona cercetărilor *interdisciplinare,* astfel încât psihanaliza să poată deveni o *hermeneutică a expresiilor spirituale* sau, mai precis, arhetipal-inconștiente. Astfel, mitul, basmul, visul și trăirile religioase dobândesc, în gândirea psihanalitică jungiană, noi valențe și se relevă a fi perimetre de expozeu arhetipal. Majoritatea tematicilor situate central în cadrul acestor experiențe de manifestare arhetipal-simbolică sunt de factură morală. Practic, ele conferă indicii despre binele și răul absolut și tind să ne releve aceste componente malefice și benefice. Ele evidențiază binele și răul de ordin absolut și sugerează, adesea, necesitatea urmării celui dintâi și respingerii celui din urmă. Simbolul arhetipal deține, în opinia lui Jung[43], capacitatea de a

---

[42] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, în *Opere Complete*, vol. 9/1, Editura Trei, București, 2014, pp. 56–63.

[43] Jung, Carl Gustav, *Viața simbolică*, în *Opere Complete*, vol. 18/1, Editura Trei, București, 2014, pp. 272–273.

expune ce este bine și rău într-o anumită conjunctură de evenimente, situații sau interrelaționări personale. Cum se realizează acest fenomen și în ce constă prezența sa la nivelul experiențelor onirice, a mitului, fanteziei[44] active sau viziunilor mistice? Funcția morală arhetipală nu ține cont de normele etico-religioase? Dacă așa este, care poate fi resortul delimitării și autonomiei întrezărite aici, autonomie ce vizează întreaga structură arhetipală inconștientă și vastitatea inconștientului colectiv în ansamblul său? Sunt interogări la care analitica jungiană încearcă să răspundă. Capitolul trei al lucrării de față intenționează să urmărească câteva repere ale acestor complexe răspunsuri oferite de Jung dilemelor amintite.

Capitolele se doresc a fi unități de analiză asupra *teoriei arhetipale jungiene* și a valențelor sale morale. În debutul lucrării se insistă pe relația intelectuală și conceptuală dintre gândirea psihanalitică a lui Jung și cea a lui Freud, pentru ca apoi, plecându-se de la această deschidere propedeutică, să se expună problematicile funcției morale arhetipale, tipologiei arhetipurilor și dinamicii inconștiente. Prin conceptualizările jungiene evidențiem trimiterile pe care Jung le face la problematica *moralității*, trimiteri ce nu constituie corelări ci, dimpotrivă, sunt *realități* surprinse de explorarea psihanalitică. Astfel, *moralitatea* nu este o problemă suprapusă cu tema structurilor arhetipale și a inconștientului colectiv, ci ea este consubstanțială acesteia, face parte din fondul problemei arhetipurilor, morala fiind o funcție primordială ce le aparține și le definește.

Ipoteza principală a lucrării de față o constituie ideea că Jung, prin identificarea existenței inconștientului colectiv, a structurilor sale arhetipale și a funcției morale aferente acestora, revalorizează problema moralei, declasată de către gândirea psihanalitică de tip biologist a lui Freud – gândire ce pune accentul pe înțelegerea pulsiunii sexuale infantile drept bază a psihicului uman.

Obiectivele vizate se concentrează în jurul identificării noțiunilor și schemelor conceptuale, care pot conferi o imagine cât mai elocventă asupra sistemului gândirii psihanalitice jungiene și a locului ocupat de problema moralității în cadrul mecanismelor sale conceptuale și empirice. Acest

---

[44] Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice*, în *Opere Complete*, vol. 6, Editura Trei, București, 2004, pp. 449–454.

sistem propune existența unor structuri suprapuse, care sunt identificate astfel: conștientul colectiv, conștientul individual, inconștientul individual cu arhetipurile sale și inconștientul colectiv cu structurile sale arhetipale și funcția lor morală. Dincolo de acest ultim reper, din perspectiva lui Jung rămân deschise discuțiile și problematizările privind posibilitatea existenței transcendente, o existență care nu poate constitui tema de preocupare a psihanaliticii, dar care își poate prelungi ecoul dinamicii sale în dimensiunea inconștientului uman. Postularea câtorva aspecte și repere ale acestei viziuni și surpinderea modului în care Jung observă legătura lor cu problematica morală constituie, așadar, *obiectivul* acestei lucrări, care se dorește a fi, în esență, o propunere interpretativă ce vizează opera unuia dintre cei mai importanți intelectuali ai secolului al XX-lea.

CAPITOLUL I

DOGMATISMUL* AMORAL FREUDIAN DREPT BAZĂ MOTIVAȚIONALĂ A GÂNDIRII PSIHANALITICE A LUI CARL GUSTAV JUNG

I.1. Orizonturi propedeutice pentru gândirea psihanalitică a lui Carl Gustav Jung. Noua deschidere spre inconștient, emotivitatea și compasiunea psihoterapeutică

I.1.1. Freud și interogarea psihanalitică asupra Mitului lui Oedip. O motivație a inaugurării cercetărilor lui C.G. Jung. Senzația de *culpabilitate* în versiunea psihanaliticii fruediene. Evocarea fenomenelor de *transfer* și *contra-transfer* drept repere ale demersurilor psihanalitice terapeutice. *Pulsiunea sexuală sublimată* drept temei al activităților umane din perspectiva gândirii freudiene. Survenirea *gândirii mitice* sau *ancestral-arhaice* pe fondul suspendării sau insuficienței gândirii normal-logice. *Fantasma incestului* – concept freudian resurecționar și controversat

Mitul vechilor greci despre tragedia lui *Oedip* trezește sentimentul unei conexiuni cu vremuri pe care le considerăm aparținând unui trecut îndepărtat. Intrebarea ce se naște caută să descopere care este temeiul acestei familiare trăiri. Asupra acestui abis își concentrează eforturile analitice gândirea lui *Carl Gustav Jung*. Așa cum el însuși mărturisește[45], una dintre primele motivații ce l-au determinat să urmeze acest drum deopotrivă creațional și explorator a fost interogarea asupra mitului lui Oedip, dezvoltată, conceptualizată și testată experimental de către profesorul său, *Sigmund Freud*. De menționat faptul că Freud supune psihanalizei sale acest mit, fiind motivat, la rândul său, de impactul psihologic pe care l-a produs asupra personalității lui moartea tatălui.

---

* A se vedea *nota 40*

[45] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza*, în *Opere Complete*, vol.4, Editura Trei, București, 2008, pp. 194–199.

Dincolo de sentimentul firesc al tristeții și pierderii irecuperabile, el a identificat, prin demersul introspecției analitice, un accent pronunțat al senzației de *culpabilitate*, senzație care părea a ascunde vina unei satisfacții lăuntrice dată de o posibilă victorie în concurența și conflictul dintre tată și fiu. Pornind de la aceste prime autoconstatări, s-a dezvoltat ulterior sistemul freudian de sondare psihanalitică a complexului lui Oedip[46]. Rezultatul sau concluzia acestor ample analize s-ar putea rezuma prin ideea că fiecare dintre noi tranzitează stări și trăiri de tip Oedip.

Practic, complexul lui Oedip desemnează o experiență individuală timpurie, care se defragmentează, se diluează odată cu înaintarea în vârstă[47]. Dar acest proces nu echivalează cu dispariția prezenței sale active din aria întregului complex sufletesc individual, ci doar cu retragerea sa în inconștient, cu sedimentarea sa în abisul din spatele conștientului, acolo de unde își începe adevărata influență ce marchează întreaga viață matură a ființei umane. Relația privilegiată cu prezența maternă, dorința excesivă de regăsire în actul reîntoarcerii sub ocrotirea acestei prezențe atotpotențatoare, tendința, adesea radicală, de ascundere a tensiunii unei astfel de ample dorințe și erupția incontrolabilă, tragică, a cumulării sale lăuntrice sunt aspecte ce marchează aproape fiecare destin uman, glisându-se pe această evoluție de retragere, condensare interioară și izbucnire în forme noi a complexului lui Oedip. Pentru Freud, Oedip reprezintă unul dintre modelele universale ale funcționalității psihicului uman, matriță pe baza căreia s-a întemeiat și ființează formula familiei occidentale[48].

Plecând dinspre aceste considerații ale maestrului său, Jung înțelege actualitatea și forța de sugestie și informație a mitului, afirmând că Oedip, alături de alte personaje mitice, trăiește ca ipostaze ale tensiunii noastre psihice active și complexe, o tensiune situată în spatele oglinzii, dincolo de ea sau, folosind terminologia psihanalitică, dincolo de conștient, acolo unde se deschide nesfârșita dimensiune a inconștientului, ce ne poartă și dictează ritmul conștientului asemenea unei energii ascunse și întemeietoare.

---

[46] Zamifrescu, Vasile Dem, *În căutarea sinelui, Jurnalul despre Constantin Noica. Jurnalul unei psihanalize*, Editura Trei, București, 1999, p. 281.

[47] Freud, Sigmund, *The Ego and the Id and Other Works*, The Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis, Londra, 1961, p. 174.

[48] Roudinesco, Elisabeth, *La ce bun psihanaliza?*, Editura Trei, București, 2002, p. 134.

Asumarea sarcinii de a-i vindeca pe alții de maladiile sufletului nu putea să nu fie corelată cu încercarea de sondare a mitului propriei existențe.

Prin urmare, Jung a considerat[49] că se impune abordarea oricărei afecțiuni psihice pornind de la repertoriul unei raportări edificate între conștiința proprie și cea a pacientului aflat sub exercițiul încercării de a-l vindeca, a unei dinamici dialectice informative în care activează constant atât medicul, cât și pacientul, drept doi poli psihici activi[50]. Astfel, pentru el a devenit evidentă necesitatea recunoașterii fenomenelor de *transfer* și *contratransfer*, ambele active în demersul întâlnirii cu persoana care suferă din punct de vedere psihic[51]. Existența unei astfel de legături, prin intermediul căreia nu doar pacientul primește informații, ci și psihiatrul[52], l-a determinat pe Jung să reconsidere nu doar rolurile celor două prezențe umane angrenate în mecanismul vindecării, dar și întregul orizont de operare al psihanalizei și, în general, al demersului psihologic în ansamblul său[53]. Actul vindecării psihice devine, pentru Jung, efortul unei explorări nu doar a celuilalt, dar și a propriei constituții spirituale. Mai mult, acest efort poate fi asemănat cu un act inițiatic, ce poate conduce la depășirea obstacolelor și sincopelor sinelui individual, odată cu posibila vindecare a pacientului generându-se și saltul evolutiv psihic al medicului.

Tributar mediului de început al psihologiei și, în particular, zorilor psihanalizei, elev al întemeietorului acestei discipline, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung se va întâlni încă de la începutul cercetărilor sale cu fascinația acestei noi abordări a sufletului uman, dar și cu lipsurile ori sincopele aferente unui domeniu inedit de studiu. Pentru el, interogarea asupra propriului mit și corelarea dintre viața subconștientă și axiomatica morală și artistică vor deveni repere prioritare pe parcursul întregii sale cercetări. Recunoscându-i maestrului său, Freud, meritul de a fi deschis

---

[49] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit.*, pp. 163–164.

[50] Dudzinski, Denise M., *The Phenomenology of Integrity: An Essay in Clinical Ethics*, teză de doctorat, Vanderbilt University, Nashville, 2001, p. 172.

[51] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza...*, *loc. cit.*, pp. 344–348.

[52] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei*, în *Opere Complete*, vol. 16, Editura Trei, București, 2013, p.18.

[53] Platko, Jane, *In Search of Ethics, A Response to Marie-Louise von Franz's Lecture, "C.G. Jung's Rehabilitation of the Feeling Function in Our Civilization"*, în *Jung Journal: Culture & Psyche*, vol. 3, nr. 4, 2009, p. 40.

fereastra spre câmpurile nemărginirii sufletești, îi va contesta[54], totuși, acestuia unilateralitatea observațiilor sale și focusarea excesivă pe tema sexualității ca temei explicativ general, concentrarea analizelor doar pe dinamica pulsiunii sexuale care, prin intermediul procesualității *sublimării*, ar sta la baza tuturor activităților importante umane[55].

Pentru Jung, odiseea descoperirii sufletului propriu și încercarea de vindecare sufletească a celuilalt nu puteau să graviteze doar în jurul puternicei pulsații psihice a erotismului. Spiritul individual este, din această perspectivă, rezultanta unei progresii evolutive milenare, cumulul unei sedimentări ce a survenit în medii ancestrale, proiectându-și mobilitatea până în zilele modernității, realitatea sexualității omenești fiind doar unul dintre palierele acestei plurivalente dezvoltări. De aici, glisarea cercetărilor jungiene spre zona culturii și a trăirii religioase, cadre ce interferează substanțial cu reperele vieții morale. Mitul lui Oedip, abordat în manieră proprie de către Freud, nu putea constitui pentru tânărul cercetător Jung o bornă explicativă de final ci, dimpotrivă, o frontieră care abia ea deschide noi orizonturi, acolo unde mitul își manifestă plenitudinea, fiind potențat de acea realitate-concept, identificată și denumită de Jung mai târziu prin noțiunea de *arhetip*[56].

În acest context, Jung a vorbit și despre *gândirea mitică* sau *ancestral-arhaică*, considerând că ea survine atunci când gândirea normal-logică devine insuficientă sau practic este suspendată[57]. *Fantasma incestului*[58], noțiune prin care Freud i-a scandalizat pe contemporani în cercetarea sa asupra mitului despre Oedip, nu putea fi, din perspectiva lui Jung, unicul aspect psihologic important din acest mit. Realizând amploarea valențelor și informațiilor oferite de miturile esențiale asupra dinamicii sufletești, Jung formulează, încă de la debutul propriilor sale cercetări[59], analize ce

---

[54] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…, loc. cit.*, pp. 186–202.

[55] Freud, Sigmund, *Studii despre societate și religie*, în *Opere Complete*, vol. 9, Editura Trei, București, 2010, p. 20.

[56] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile și inconștientul colectiv, loc. cit.*,pp. 12–14, p. 98, p. 184, p. 250.; *Idem*, *Amintiri, vise, reflecții…, loc. cit.*, pp. 462–463.

[57] Jung, Carl Gustav, *Cercetări experimentale*, în *Opere complete*, vol. 2, Editura Trei, București, 2017, p. 738.

[58] Freud, Sigmund, *Tehnica Psihanalizei*, în *Opere*, vol. 11, Editura Trei, București, 2004, p. 97.

[59] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…, loc. cit.*, pp. 244–245.

se vor distanța exponențial, odată cu trecerea timpului, de interpretările lui Freud, susținând[60] că se impune o netă și substanțială apropiere a cercetărilor psihanalitice de sfera morală și culturală a existenței omenești.

Din această perspectivă, psihanalizei îi revine sarcina de a sonda un astfel de univers vast, reconfigurându-și abordările printr-o deschidere de perspectivă, printr-o atitudine enciclopedică, ce dorește depășirea oricăror situări și blocaje conceptuale unilaterale, blocaje ce au reprezentat, în opinia lui Jung, capcane analitice pentru Freud și cei care i-au adoptat atât perspectiva, cât și practicile terapeutice într-un mod necondiționat[61]. Pentru Carl Gustav Jung, psihanaliza ajunge pe un tărâm unde pulsiunea culturală și cea moral-religioasă nu pot fi excluse, pentru că ele sunt deja prezente acolo, iar a vorbi despre un suflet uman în afara corelărilor sale cu experiența simbolismului artistic și etico-religios fiind un non-sens sau un demers superficial și ignorant în raport cu realitatea profundă a spiritualității omenești[62].

I.1.2. Gândirea nedirecționată – temă esențială pentru explorările psihanalitice. Dualitatea conceptual-operațională: *gândire direcționată–gândire nedirecționată*. Înlocuirea limbajului logic-argumentativ cu cel simbolic. Reveria, visul, fantasmarea. *Funcția onirică* a inconștientului. Psihologia abisală nietzscheeană și raportul psihic generativ *apolinic-dionisiac*. Introducerea conceptelor jungiene de *umbră*, *inconștient colectiv* și *simbolism arhetipal*

Mitul lui Oedip, alături de alte mituri esențiale, trimite așadar, din perspectiva începuturilor cercetării psihanalitice, la o dimensiune a spiritului uman ce își ascunde extensia nelimitată în spatele suprafețelor de conștiință inserată socialului și vieții cotidiene. Este vorba despre un plan al trăirii psihice inconștiente, acolo unde ordinea argumentării raționale și legile așezării în mundaneitatea glisată spațio-temporal sunt înlocuite de imperative și dinamici cu o tipologie și evoluție profund diferite. Din această perspectivă, mitul poate fi privit nu doar ca un produs fantastic

---

[60] Jung, Carl Gustav, *Simboluri ale transformării*, în *Opere Complete*, vol. 5, Editura Trei, București, 2016, pp. 549–551.

[61] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…*, *loc. cit.*, pp. 389–398.

[62] Jung, Carl Gustav, *Simboluri ale transformării...*, *loc. cit.*, pp. 13–28.

cu funcție psihică compensatorie, ci și drept un perimetru care concentrează, sub forma cumulărilor reziduale psihice inconștiente, modalități ale raportului ființei umane ancestrale cu natura și Divinul[63].

Jung se întreabă, în acest context, ce factor ar putea reprezenta unul dintre resorturile fundamentale pentru întreaga evoluție istorică a omenirii, pentru ascensiunea progresivă a ființei omenești de la evul comunelor primitive și până în epoca modernizărilor tehnologice? Răspunsul pe care îl conferă analitica sa la această interogare vine să indice prezența a două tipuri de gândire fundamentale ce definesc destinul omului ca prezență terestră milenară. Prima dintre ele ar putea fi definită drept *gândirea direcționată,* iar cea de a doua drept *gândirea nedirecționată*[64]. Așadar, prima formă de gândire este cea responsabilă pentru progresul omenirii, ea se află într-o reală și profundă legătură cu mobilitatea verbală, astfel încât fiecărui gând îi corespunde o expresie, o formulă de expunere vocală menită să comunice, să proiecteze spre celălalt informație și sens. Această conexare dintre tensiunea mentală și organizarea sunetului emis la nivelul rostirii articulate a permis omenirii saltul progresiv de-a lungul istoriei, precum și exercitarea graduală a controlului asupra resurselor naturii. În lipsa acestui mecanism psihologic dual, în care gândul și cuvântul conlucrează echilibrat, domeniul cunoașterii analitice și al avansărilor tehnologice ar fi fost imposibil de generat.

Dar ce se întâmplă, afirmă Jung, atunci când nu se gândește direcționat? Lipsa unei astfel de gândiri echivalează cu absența propriu-zisă a activității mentale? Răspunsul conferit de viziunea lui Jung este că, dimpotrivă, lipsa gândirii direcționate nu face altceva decât să permită survenirea gândirii nedirecționate. Această a doua formă de activitate cognitivă presupune relansarea gândurilor, practic eliberarea lor de sub tutela oricărei necesități argumentativ-logice. Astfel, după expresia lui Jung, ele plutesc detașate, se înalță și scufundă purtate de propria tensiune neîngrădită de nici un sens sau albie mentală prestabilită. Aici nu mai există un plan ce trebuie urmat de gânduri, un dozaj în care ele trebuie să își înscrie pulsiunea. Ele se desfășoară și se consumă fără un efort al voinței ce

---

63 Lévi-Strauss, Claude, *Gândirea sălbatică*, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 28.

64 Jung, Carl Gustav, *Simboluri…, loc. cit.*, pp. 40–42. A se vedea și Samuels, Andrew, *Jung și post-jungienii*, Editura Herald, București, 2013, p. 21.

le-ar așeaza, constant, într-o corespondență limitativă cu realitatea. Limbajul logic-argumentativ este aici redus la tăcere și înlocuit de cel *simbolic*, simbolul însuși devenind factorul ce poartă psihicul spre fantasme și corelări alogice. Reveria, visul, fantasmarea sunt fenomene tipice pentru acest gen de gândire și trăire umană. Asupra acestui registru al sufletului uman se impune, în opinia lui Jung[65], să își concentreze cercetările psihologia și cu precădere explorările psihanalitice.

Gândirea direcționată deține o mobilitate rigidă, încetinită de constanta raportare la rigorile limbajului, epuizată de grija pentru detaliul și corectitudinea expresiei ce se adresează, apelează și informează. Gândirea nedirecționată comportă o dinamică dezinvoltă, liberă și neraportată decât la pulsiunile telurice ce își manifestă prezența în perimetrul din spatele conștiinței, în zona desemnată de psihanaliză prin termenul de *inconștient*. Imitarea constantă a realității și încercarea de explicitare a acesteia, susținerea demersului intervențional la nivelul structurilor empirice, toate aceste tendințe aparțin gândirii direcționate. Ea este, totodată, responsabilă de progresul tehnologiei moderne și extragerea întru control a energiilor forțelor naturii, de așezarea ființei umane în fluxul unei intense tendințe de progres social pragmatic și eficient.

Dimpotrivă, gândirea nedirecționată,[66] aferentă inconștientului, dorește îndepărtarea de realitatea imanentă, de mundaneitatea evidențelor cotidiene, aspiră la desprinderea de conexiunile multiple ce îl rețin pe om în preajma imediatului peren. Tendința acestei gândiri este de a fi neadaptată în raport cu exigențele socialului, dar și a inserării individului în mediul citadin, ea descătușează pulsiunile subiective, lăsându-le liberă calea spre expunerea simbolică. Totodată, plecând dinspre dinamica abisală a inconștientului și expunerea acestuia la nivelul semnificațiilor artistice și morale, gândirea nedirecționată dă seama de celălalt chip al ființei umane, de reversul monedei ce definește prezența omenească, revers ce trebuie să constituie prioritatea fundamentală de cercetare pentru psihanaliză. Nu întâmplător acest domeniu de cercetare psihologică a ales activitatea onirică, expozeul

---

[65] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție*, în *Opere Complete*, vol. 10, Editura Trei, București, 2011, pp. 26–27.

[66] Jung, Carl Gustav, *Simboluri..., loc. cit.*, pp. 54–56.

visului drept un reper prioritar în cadrul analiticii sale, el reprezentând poate fereastra cea mai sigură spre universul deschis dincolo de conștient.

De altfel, *Arthur Schopenhauer*, ca unul dintre primii gânditori ce recunoaște visului funcția teoretică și revelatorie pentru dinamica psihicului uman, este menționat de Freud ca precursor al unora dintre cele mai importante interpretări ale sale asupra funcției onirice a inconștientului[67]. În opinia lui Jung, visul cumulează nu doar tensiuni și informații relevante pentru o stare actuală inconștientă a unei individualități umane, dar el indică și trimite către sectoarele sedimentate ale unui compus arhaic, ce și-a constituit structurile la nivelul întregii evoluții istorice omenești[68]. Astfel, visele pe care le putem avea reprezintă un amalgam simbolic constituit din informații personale refulate, ascunse și depozitate în inconștient și matrici universal-umane, moșteniri psihice ale unui trecut informațional ce nu s-a pierdut, ci doar și-a retras evidențele, rămânând într-o zonă sufletească telurică, greu accesibilă. Interpretarea visului reprezintă tocmai cea mai sigură cale de străbatere analitică spre un astfel de perimetru sensibil și dificil de abordat[69].

Jung evocă în acest context și sesizările pertinente ale gândirii lui *Friedrich Nietzsche*, care sugera că *o psihologie abisală* trebuie să țină cont de trăsătura fundamentală a visului de a relua istoria neamului omenesc la o scară psihologică redusă, miniaturizată. Dar pentru Nietzsche universul inconștientului se confundă prea ușor cu pulsiunea instinctuală, cu excesul incontrolabil și dezlănțuit al naturii umane dionisiace, conștiința gravitând în jurul formelor armonioase de tip apolinic[70]. Astfel, se pare că *Supra-omul* propus și glorificat de către gândirea nietzscheeană este o entitate cu o puternică conexiune la nivelul inconștientului, înțeles în sensul lui Nietzsche, dar și în cel freudian, drept resursă nelimitată de flux al instinctului, de forță creatoare și expansivă, ce se impune înaintea gândirii și cumpătului, de pulsație a inspirației, ce exclude și nu tolerează un alt fel de a gândi sau construi spiritual[71].

---

[67] Zamfirescu, Vasile Dem, *Filozofia inconștientului*, Editura Trei, București, 1998, p. 19.

[68] Jung, Carl Gustav, *Abordarea inconștientului*, în volumul *Omul și simbolurile sale*, Editura Trei, București, 2017, pp. 122–123.

[69] Jung, Carl Gustav, *Simboluri..., loc. cit.*, pp. 36–48.

[70] Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere*, Editura Aion, 1999, pp. 647–652.

[71] Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 364.

Dimpotrivă, în viziunea psihanalitică a lui Carl Gustav Jung[72], inconștientul nu poate fi o simplă sursă a pulsiunilor instinctuale, oricât de benefice ar putea fi acestea pentru ființa umană. El trebuie să fie mai mult[73], trebuie să dețină capacitatea unei surse inepuizabile de energie psihică, o sursă ce poate cumula refulant pulsiuni negative, frici, temeri, obsesii mistuitoare, dorințe distructive, denumite ulterior de către Jung prin termenul de *umbră*, dar poate și condensa resorturile unei inspirații morale.

Departajarea dintre gândirea direcționată și cea nedirecționată respectă, prin urmare, diferențierea dintre *conștient* și *inconștient*, cele două mari perimetre psihice care constituie întregul sufletului uman, în viziunea psihanalitică jungiană. Conștientului îi revine, conform acestei perspective, modalitatea de gândire direcționată, abordarea cognitivă de suprafață, cea inserată zonei de contact cu realitatea spațio-temporală ce învăluie prezența individului. Inconștientului, în schimb, îi aparține tipul de gândire nedirecționată, o activitate lăuntrică ce nu poate fi definită drept inferioară față de gândirea direcționată, ci doar diferită, manifestând un alt registru al dinamicii și construcțiilor proprii. Acest gen de gândire este, în opinia lui Jung, motivată subiectiv și ea trebuie ferită de acuzația de infantilism sau puerilitate excesivă. Dimpotrivă, tocmai acest demers al gândirii nedirecționate este posibil să constituie temelia inconștientă a mitului, viselor și fantasmelor omenești, iar pentru Jung tocmai aceste activități și emanații psihice decid fazele importante de evoluție a umanității, nu mitul, visul sau fantasmele aflându-se sub controlul voinței omenești ci invers, voința omenească fiind purtată, inconștient, de pulsiunile acestor apariții, imposibil de cuantificat în cadrele raționalității stricte.

Jung insistă asupra conexiunilor complexe ce există între producțiile inconștiente de acest ordin și tradiția morală a omenirii. Astfel, dinamica acestei conexiuni își are localizat începutul în evii ancestrali ai umanității, atunci când se cristalizau reperele și factorii decizionali ai conviețuirii umane. Mulți dintre acești pioni ai naturii inter-relaționărilor umane,

---

[72] Jung, Carl, Gustav, *Amintiri…, loc. cit.*, pp. 186–187.
[73] Jung, Carl Gustav, *Dinamica …, loc. cit.*, pp. 425–431.

multe dintre aceste aspecte esențiale s-au cristalizat și au fost uitate, mai exact scufundate dinspre mediul conștientului în cel al inconștientului, devenind motive repetitive, transformându-se ulterior în teme mitice, adevăruri neschimbate ale destinului uman redate în mod simbolic. Jung sesizează[74] ulterior, odată cu înaintarea explorărilor sale psihanalitice, necesitatea existenței unui *inconștient colectiv* ca bază comună de sedimentare și depozitare a tuturor acestor reminiscențe ancestral-spirituale. Așadar, realități ale lumii vechi au fost postulate spre a fi, ulterior, ascunse într-o aparentă uitare, de fapt spre a fi sedimentate în abisul psihic inconștient[75]. De acolo ele erup la suprafață sub formele visului, simbolului sau mitului, constituind motive general-morale.[76]

Exemplul pe care îl oferă Jung este cel al mitului trădării. Omenirea s-a confruntat încă de la începuturile apariției sale cu acest fenomen perfid. Astfel, fiind asimilat inconștientului, el a devenit treptat o temă mitică frecvent întâlnită, multe dintre miturile și basmele omenirii abordând acest subiect. Cazul trădării lui Isus Hristos sau a lui Cezar reprezintă situații exemplare ce reconfirmă adevărul existenței predispoziției de a trăda liderul eroic, miturile atenționând de secole asupra acestei posibile înclinații sufletești. Un eveniment ce confirmă valabilitatea celor repetate de mit devine, la rândul său, odată cu trecerea timpului, el însuși un nou mit ce păstrează ideea originală, dezvăluindu-i alte expresii și sensuri. Astfel, consideră Jung, relatarea despre viața și fapta unui erou civilizator sau întemeitor de religie și morală devine un cumul de tematici mitice clasice ce gravitează în jurul imaginii acestui erou, imagine ce poate dobândi statut de matriță universală, de *arhetip*, structură în spatele căreia dispare amănuntul istoric, pentru a fi postulat în prim-plan adevărul psihologic. La rândul său, un act cum este gestul trădarii se dovedește, prin intermediul mitului, a fi universal valabil și repetitiv, fiecare om având deschiderea ascunsă și nerecunoscută spre demersul unei posibile înșelări, prin trădarea unor principii sau lideri la a căror prestanță morală a aderat inițial.

---

[74] *Ibidem*, , p. 425.

[75] Jacobi, Jolande, *Psihologia lui C.G. Jung*, Editura Trei, București, 2012, p. 25.

[76] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…, loc. cit.*, pp. 57–63, p. 250.

Jung[77] atenționează asupra faptului că o astfel de tendință inconștientă, deci incontrolabilă, este capabilă să poarte și să conducă, din spatele conștientului, întreaga materializare a unei decizii venite, aparent, numai dinspre nivelul conștientului. Exemplul oferit de Jung pentru o astfel de situație este elocvent. El amintește despre cazul unui abate[78] care a încercat să rezolve dilema iertării lui Iuda de către Divinitate. Concluzia sa a fost că dacă planul Divinității prevedea dinainte actul trădării, atunci trădătorul a fost doar un pion în acest joc al predestinărilor perfecte, deci el a fost iertat, opțiunea sa de a-și trăda liderul spiritual fiind imposibil de evitat. Astfel, abatele ajunge la concluzia că iertarea divină este universală, plecând de la constatarea adevărului predestinării divine universale. El își abandonează comunitatea religioasă și pleacă într-un pelerinaj de susținere a tezei atotiertării divine, aplicată peste orice deficiență morală sau alegere reprobabilă umană.

Aici intervine interpretarea psihanalitică a lui Jung, relatând faptul că imediat după începutul demersului său de părăsire a propriei dioceze și promovare a noii idei, abatele renunță la apartenența sa religioasă și aderă la o sectă religioasă obscură. Iată, susține analitica lui Jung, cum inconștientul abatelui a pregătit și desăvârșit actul trădării religioase, practic acest abate asumându-și inconștient statutul de Iuda, după găsirea unor motive aparente ce ar veni în favoarea nevinovăției actului de trădare religioasă a liderului sau comunității religioase proprii[79]. Aici gândirea nedirecționată, pulsiunea trădării, postulată doar la nivel mitic, a controlat și purtat gândirea direcționată, inconștientul a decis dinamica și direcția de acțiune a conștientului. Acest exemplu, consideră Jung, este relevant pentru înțelegerea necesității ca psihologia modernă și cu precădere psihanalitica să își asume ferm rolul sondării inconștientului și a tipului de gândire aferentă acestuia, precum și rolul analiticii *simbolismului arhetipal,* ce se deschide spre zona inconștientului prin intermediul activității onirice, reveriei sau fantasmei, dar și prin creația artistică și *moral-religioasă*.

---

[77] Jung, Carl Gustav, *Simboluri..., loc. cit.*, p. 54–57.
[78] *Ibidem*, pp. 56–58.
[79] *Ibidem.*

I.1.3. Misiunea psihologiei moderne în raport cu funcțiile de conștiință *ectopsihice* și *endopsihice*. Sesizarea kantiană a existenței zonelor inaccesibile gnoseologic. *Reprezentările obscure* sau *lucrul în sine* drept astfel de zone ce dețin monopolul asupra dinamicii gnoseologice omenești. Tipologia funcțiilor ectopsihice și endopsihice din perspectiva hermeneuticii psihanalitice propuse de Jung. Importanța etică *și* morală a acestor funcții în contextul necesității menținerii personalității individuale la stadiul unei echilibrări comportamentale în raport cu ea însăși și cu celelalte personalități

În opinia lui Carl Gustav Jung[80], psihologia[81], ca știință modernă și relativ nouă[82] în cadrul disciplinelor spiritului, trebuie să își asume capacitatea de a cerceta teme încă insuficient abordate analitic, precum structura inconștientului și conținuturile sale dinamice, metodele și tehnicile de sondare a acestor conținuturi, problema asocierii gândurilor, cercetarea funcției onirice și mobilitatea imaginației. Jung atenționează despre imposibilitatea unei abordări lucide a acestor subiecte în afara recunoașterii și asumării științifice a multiplelor conexiuni ce există între un astfel de material dispus explorării și dimensiunile complexe ale eticii, filozofiei, religiei, mitologiei comparate sau istoriei. Practic, progresul rezultatelor cercetării psihologice depinde în mod esențial de obiectivitatea deschiderii spre aceste paliere de activitate complexă a sufletului uman, multiplu activ pe parcursul mileniilor.

Psihopatologia trebuie, în viziunea lui Jung, să înțeleagă că multitudinea tulburărilor psihice[83] individuale și colective se află într-o strânsă legătură cu modulațiile sesizabile, spre exemplu, la nivelul religiei sau artei. Excluderea unor astfel de cadre active din ecuația cercetărilor psihologice nu poate, prin urmare, decât să ducă la întârzierea sau eșecul unui rezultat științific performant. În psihologie, sufletul se cercetează pe sine, el se manifestă bipolar, fiind în același timp obiectul cercetării, dar și subiectul acesteia, fapt ce poate întârzia sau denatura fluxul firesc al

[80] Jung, Carl Gustav, *Dinamica…*, *loc. cit.*, pp. 406–411.
[81] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…*, *loc. cit.*, pp. 177–180.
[82] Jung, Carl Gustav, *Dezvoltarea personalității*, în Opere Complete, vol. 17, Editura Trei, București, 2006, pp. 77–79.
[83] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…*, *loc. cit.*, p. 182.

analizei întreprinse. Și din acest motiv se impune o distanțare de orice preconcepție sau prejudecată științifică, de orice plan sau prestabilire a parcursului științific.

Poate cea mai importantă condiție pentru reușita cercetărilor psihologice și, cu precădere, psihanalitice, o constituie înțelegerea faptului că sufletul uman, și mai cu seamă inconștientul, constituie o dimensiune nemărginită, iar cercetarea lui, așa cum susține Jung, este abia în faza copilăriei timpurii. Dacă psihologia se ocupă de viața conștiinței, atunci se impune dintru început recunoașterea inconștientului ca parte fundamentală a sufletului uman, zona despre care nu știm inițial nimic, ea fiind acoperită de fluctuațiile și dinamica conștientului, conștient ce se aseamănă cu suprafața oceanului, inconștientul fiind reprezentat de adâncurile acestuia[84]. Preocuparea pentru conținuturile conștiente reprezintă un dat firesc, dar trebuie să nu uităm că întregul edificiu al conștientului este purtat și, adesea, controlat de către inconștient.

Jung evocă tezele lui *Immanuel Kant*, exponent al înțelegerii filozofice ce atribuia zonelor inaccesibile gnoseologic un rol fundamental. Astfel, în opinia lui Jung, pentru Kant *reprezentările obscure* sau *lucrul în sine* dețin monopolul asupra dinamicii gnoseologice omenești.[85] Noi nu putem cunoaște, spre exemplu, acest lucru în sine, dar informația parvenită dinspre dimensiunea sa o așezăm în spațiu și timp[86], o temporalizăm și spațializăm, timpul și spațiul fiind, conform acestei perspective metafizic-gnoseologice, idealități transcendentale și realități empirice, forme ale operaționalității cunoașterii umane, care nu pot fi anulate chiar dacă s-ar încerca excluderea fenomenelor pe care le încadrează[87]. Tot astfel, încercarea de cunoaștere a inconștientului se poate bloca în limitele accesoriilor cunoașterii umane, de finitudinea capacității noastre de înțelegere și cuantificare obiectivă.

Jung precizează[88] faptul că, atunci când vorbim despre inconștient, noi discutăm despre ce ar putea fi acest amplu plan spiritual, apelăm la

---

[84] Jung, Carl Gustav, *Viața simbolică..., loc. cit.*, p. 21.
[85] *Ibidem*, p. 24.
[86] Fraassen van, Bas. C, *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*, Editura Columbia University Press, New York, 2013, pp. 56–61.
[87] Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 80.
[88] Jung, Carl Gustav, *Dinamica..., loc. cit.*, pp. 206–207

o presupunere care, pe măsura evoluției cercetărilor aplicate psihanalitice, ne oferă semne ale existenței sale, dar nu și repere clare despre funcționalitatea sa exactă sau tipologiile și structura ce îl definesc. Starea de somn sau anii copilăriei primare ne apropie substanțial de zona inconștientului dar, cu toate acestea, noi nu dobândim informații relevante despre posibilitatea limitelor sale reale. Din perspectiva lui Jung, Eul reprezintă un complex de fapte psihice ce acționează asemeni unui magnet care atrage conținuturi atât din zona conștientului, cât și din zona inconștientului. Astfel, el este structurat dual, în sensul unei duble corelări. Pe de o parte, este deschis contactului cu mediul înconjurător mundan, iar pe de altă parte, trăiește conexiunile obscure cu zonele activ-pulsative ale inconștientului.

Jung a identificat două sisteme de interacțiune ale Eului. Este vorba despre sistemul de relaționare cu lumea exterioară și de cel al relaționării cu inconștientul. Funcțiile de manifestare ale primului sistem au fost numite de Jung *ectopsihice,* iar cele aparținând celui de-al doilea sistem poartă numele de *endopsihice*[89]. În opinia sa, fără asumarea acestei departajări fundamentale, psihologia modernă și, cu precădere, demersurile psihanalitice neglijează o componentă capitală a vieții sufletești, plasându-și cercetările în afara unuia dintre adevărurile de bază în ceea ce privește dinamica spiritului uman. Abia de la această delimitare și asumându-și postularea celor două tipologii de corelare ale Eului, cercetarea psihologică se poate situa pe un teren inovativ și explorator, în care se depășesc complexele și superstițiile științifice care au determinat prea multă rigiditate conceptuală în detrimentul privirii analitice deschise, rigiditate în care a rămas captiv, după mărturisirile lui Jung, și maestrul său, Sigmund Freud.

Prima funcție ectopsihică sesizată de analitica lui Jung[90] este *senzația*[91]. Ceea ce se înțelege aici prin senzație este, de fapt, experiența atingerii comunicative, contactul perceput și asumat la nivelul Eului drept cumul simbiotic de date. Așadar, senzația nu poate transmite ce sau cine ne atinge și nici tipologia sau dinamica prezenței ce interacționează cu noi. Ea ne transmite doar că ceva ne apelează în sens de atingere concretă.

---

[89] Jung, Carl Gustav, *Viața simbolică…, loc. cit.*, pp 28–29, p.. 56.
[90] *Ibidem*, pp. 29–30.
[91] Jung, Carl Gustav, *Tipuri Psihologice…, loc. cit.*, pp. 383–386, 415, 485–486.

Funcția care își asumă rolul de a ne indica ce este o anumită structură apărută în perimetrul nostru de existență se relevă a fi, în opinia lui Jung, *gândirea*[92]. Ea este responsabilă de cunatificarea și postularea statutului ontic a ceva care ne atinge. Ce este și cum se manifestă acest ceva inedit care ne apelează sau marchează dimensiunea noastră ființială devin probleme esențiale pentru gândire, practic ele se constituie în tematici prioritare ale acesteia. Pentru Jung în acest context analitic, gândirea se dovedește a fi compusul omogen dintre percepție și judecată.

A treia funcție ectopsihică menționată de el este *simțirea*[93]. Ceea ce simțim în raport cu o persoană sau cu ivirea unei situații noi, a unui aspect ori lucru, dă măsura valorii pe care o deține acea prezență pentru noi. Dacă simțim, spre exemplu, într-o astfel de situație, un sentiment dezagreabil, de respingere și refuz, atunci axiomatica noastră în ceea ce privește respectiva apariție nu poate fi decât negativă. Concret, acordăm atribute negative și încercăm îndepărtarea neîntârziată. Invers, dacă trăim o experiență mai mult decât agreabilă, pozitivă, care ne echilibrează și destinde psihicul atunci când ne întâlnim cu o persoană, cu un context de evenimente sau cu un complex de lucruri, atunci vom acorda o valoare substanțială acelui ceva care ne întâmpină, vom învesti axiomatic, considerând că viața noastră dobândește un plus semnificativ prin această interferență considerată benefică.

Astfel, simțirea se dovedește a fi în ambele cazuri un barometru sensibil dar realist, care în pofida aparențelor este capabil de obiectivitate. Jung atenționează[94] asupra acestui aspect, subliniind că, în ciuda criticilor și a viziunilor sceptice în această privință, simțirea poate fi privită drept o funcție ectopsihică *rațională*. Ceea ce se are în vedere este faptul că ființa umană nu poate fi rațională la modul perfecțiunii, orice gând sau sistem rațional fiind însoțit și încadrat de pulsiunea simțirii. Oricât de mult control și-ar impune un individ asupra propriilor trăiri, acestea palpită în ascuns și își găsesc culoarul erupției sau al infiltrărilor graduale. Așadar, precum rațiunea își menține mai multă sau mai puțină coloratură afectivă,

---

[92] *Ibidem*, pp. 363–376, 401, 457–458.; *Idem*, *Viața simbolică … loc. cit*., pp. 29–38.

[93] Jung, Carl Gustav, *Tipuri Psihologice…, loc. cit.,* pp. 494–497. *Idem, Viața simbolică … loc. cit.* pp. 29–30.

[94] *Idem*, *Tipuri Psihologice…, loc. cit.*, pp. 381–383.

tot astfel simțirea nu poate exista fără trăsăturile unei forme de raționalitate. În lipsa acesteia am fi doar factori de manifestare a unei simțiri oarbe, fără contur și persistență. Faptul că simțirea deține capacitatea de a conferi valori vine în sprijinul acestei teze.

Așa cum notează Jung[95], poziționarea omului în fluxul evolutiv al timpului influențează inevitabil întregul edificiu sufletesc al acestuia. Practic, timpul, mai precis trecerea, tranzitarea și mai ales proiecția spre viitor, se impune prezenței ontice umane, iar întregul demers existențial, gnoseologic și creațional face apel și se raportează la acest fapt inevitabil. Ne aflăm în prezent dar suntem încadrați de trecut, adică de un perimetru deja consumat, ireversibil și de un scenariu ce stă să vină. Și totuși Jung atenționează că adesea oamenii par a se conecta cu un viitor ce încă nu s-a materializat. Acest fapt ar putea intra sub incidența acuzațiilor de superstiție sau exagerări ce încearcă forțarea interpretativă, proiectând discuția în zona ipotezelor neîntemeiate.

Dar analitica lui Jung vine să susțină evidența faptului că aceste fenomene sunt reale, iar contestarea lor ține de o perspectivă subiectivă, limitată. Aparent paradoxal, cel care vine să respingă precipitat aceste constatări poate fi acuzat de o viziune superstițioasă, printr-un obiectivism excesiv și o raționalitate prea rigidă. Pentru Jung, contactul sau întâlnirea cu informația dintr-un viitor încă ne-manifestat este posibilă la nivelul *intuiției*.[96] Aceasta constituie o altă funcție ectopsihică. Desigur, nu este vorba despre abilități de vedere sau revelare a viitorului în totalitatea sa imediată, dar fenomenul este activ la nivelul sesizărilor fracționale. Totodată, intuiția de care menționează Jung se manifestă și în situația, spre exemplu, a unui critic de artă care, privind la o capodoperă artistică, știe, de fapt *intuiește*, cărui timp aparține, cărei școli de pictură îi datorează apariția și, adesea, ce artist o semnează.

Este o formă de metacunoaștere, de sesizare ce surprinde la limita informației și imediat dincolo de ea. Această funcție poate fi cultivată, exersată progresiv sau estompată până la uitarea activării ei. Pentru o personalitate umană puternic ancorată într-un mediu solicitant în raport cu nivelul de orientare în mediul imprevizibil al naturii, spre exemplu,

---

[95] *Idem*, *Viața simbolică…*, *loc. cit.*, p. 30, p. 39.

[96] *Idem*, *Tipuri Psihologice…*, *loc. cit.*, pp. 388–389, 419, 477–478.

capacitățile intuiției geografice vor fi constant perfecționate. Astfel, vor fi intuite posibilele pericole și obstacole de relief, dificultățile care nu se observă încă la nivelul evidențelor conștiinței ce primește informații din zona percepției corporale. O astfel de persoană cu intuiție puternic dezvoltată va sesiza prelungirea, continuarea unei hărți invizibile pentru ochii percepției corporale. În opinia lui Jung, intuiția pășește într-un gol ce nu poate fi identificat și circumscris de către capacitățile noastre fizice, fie că este vorba de auz, privire sau simțul tactil. Acea sferă pe care o atinge intuiția nu se deschide acestor activități de investigare și reperare specifice corporalității umane.

Într-un astfel de context, Jung amintește de exemplul edificator al preocupărilor medicale, preocupări care, adesea, apelează la intuiție pentru a realiza diagnostice pertinente. Așadar, aceste funcții ectopsihice ale conștiinței vin spre a susține și echilibra relația noatră cu mediul ce ne solicită constant. Ele acționează asemenea unor ustensile menite să ne sprijine în proiecțiile spre lumea încojurătoare dar și în procesul înțelegerii și asumării informațiilor sosite dinspre dinamica acestei lumi. Așa cum susține analitica lui Jung[97], pe lângă aceste funcții ectopsihice, există pentru conștiință și cele endopsihice. Dacă cele dintâi se ocupă de conexările multiple la o lume extinsă dinspre nucleul eului către exterioritatea extrem de vastă ce-l înconjoară, cele din a doua categorie activează la nivelul raportării și comunicării cu o dimensiune situată dinspre același nucleu al eului către interioritatea acestuia. Acest univers lăuntric îl consideră Jung drept nemărginit și mereu surprinzător, iar psihologia, cu precădere psihanaliza, trebuie să recunoască în explorarea sa adevărata misiune ce le-ar conferi un statut privilegiat în rândul științelor spiritului uman.

Prima funcție endopsihică reperată de către cercetarea jungiană este *memoria*.[98] Ea constituie unul dintre palierele de legătură ale Eului cu zona inconștientă. Este vorba despre acele sedimentări informaționale ce s-au stratificat de-a lungul anilor, odată cu evoluția dinspre dimensiunea copilăriei către vârsta și statutul maturității. Datele refulate, proiectate în spatele conștiinței, au fost conferite uitării, dar nu în sens de neantizare, de anulare radicală. Ele doar s-au retras în spatele scenei ocupate acum

[97] *Idem*, *Viața simbolică...*, *loc. cit.*, p. 38.
[98] *Ibidem*, p. 39.

de datele imediate spațio-temporale, așteptând momentul de erupție ce urmează apelării. Această apelare, chemare ce scoate din ascundere înseamnă utilizarea funcției memoriei, a amintirii ce se activează reluând un sector informațional scufundat în abisul inconștientului, abis ce se aseamănă aici, la nivel conceptual, cu planul duratei continue bergsoniene, cu acel flux omogen psihic ce stă la baza telurică a vieții sufletești[99]. Atunci când oamenii susțin că își aduc aminte de ceva, ei relansează date din inconștient, le reactivează prin intermediul amintirii ce face apel la funcția memoriei. Majoritatea fluxului informațional este memorat și, în momentele oportune, reamintit întru activare mentală, dar și afectivă. Astfel, atunci când ne reamintim ceva, noi vom fi atinși la nivelul psihicului activ nu doar de un gând simbiotic, compus din imagine, sunet și alte posibile informații senzoriale, dar și de un intens sentiment, de o marcantă trăire în plan emoțional. O amintire implică nu doar regenerarea unui câmp de evidențe obiective, ci și eflorescența complexului de sentimente aferent acestuia.

A doua funcție endopshică indicată de Jung[100] se rezumă la *componenta subiectivă a raportului cu aparițiile inedite în raza conștiinței*. Este vorba despre modul în care noi învestim cu o anumită sarcină axiomatică un eveniment sau o persoană cu care ne intersectăm în parcursul evoluției noastre spațio-temporale. Astfel, adesea ne întâlnim cu o persoană nouă și vom spune că ne-am construit deja despre ea o impresie de un anumit tip. De fapt acea întâlnire, mai exact apariția acelei prezențe în câmpul nostru de conștiință, a reactivat un sediment din inconștient și l-a propulsat la suprafața conștientului, suprapunându-l peste respectiva apariție. În esență, personajul nou apărut poate să semene cu cineva din trecutul nostru sau să ne trimită la amintirea unei situații existențiale de mult consumate. Într-o atare situație, se conturează demersul de proiecție spre chipul nou al gândului și sentimentului trezit prin fenomenalitatea întâlnirii cu acest chip. Ne-ar putea deveni extrem de plăcut sau supărător un personaj cunoscut într-un interval temporal extrem de redus, doar prin simpla conotație pe care acesta o manifestă în raport cu amintirile noastre, doar prin faptul că ne retrezește o stare și un gând sedimentat la nivelul incon-

[99] Bergson, Henri, *Evoluția creatoare*, Institutul European, Iași, 1998, p. 21.
[100] Jung, Carl Gustav, *Viața simbolică…*, *loc. cit.*, pp. 39–40.

științului. În acest context asistăm, așa cum susține Jung, la o abordare strict subiectivă, la o judecată asupra celuilalt pe baza unor criterii incorecte moral, dar reale din perspectiva funcționalității raportului dintre conștient și inconștient. Totodată, efortul de separare al imaginii personajului nou apărut de amintirea mental-afectivă pe care o apelează și ridică din inconștient este un demers extrem de anevoios și poate echivala cu însăși re-uitarea sedimentului psihic activat. Atâta timp cât acesta este pulsional și a trecut demarcația dintre inconștient și conștient, ancorându-se în perimetrul celui din urmă, raportarea noastră la noua întâlnire nu poate fi decât una extrem de subiectivă. Aici există riscul să învestim masiv o persoană sau o situație cu însușiri și calități pozitive sau negative exagerate și care nu au legătură cu realitatea lor propriu-zisă.

Cea de a treia componentă endopsihică identificată de cercetarea jungiană[101] se încadrează în zona fenomenelor psihice de eclipsare și dominare a dinamicii conștientului. Practic, această funcție reprezintă *capacitatea manifestă a inconștientului, mai exact a emoțiilor și pulsiunilor refulate, de a se proiecta convulsiv peste sfera conștientului*, inducând instabilitate și dezechilibru emoțional. Afectele perturbă major, în această situație, zona de suprafață a Eului, perimetrul de contact perceptiv și cognitiv cu mediul înconjurător, astfel încât Eul își pierde controlul și linia evolutivă la nivelul mediului extern și al interrelaționărilor cu ceilalți. O astfel de prezență umană va fi redefinită de semeni drept un om ce și-a pierdut controlul asupra sa, un om care nu mai este el însuși, un om ce și-a ieșit din fire. Conceptul de fire vizează constant o situație de normalitate. Formula *în firea lucrurilor* trimite la sensul de firească așezare în albia proprie, în locul specific fiecăruia. Însă un om în care se activează și manifestă din plin această funcție endopsihică de pierdere a controlului conștientului, prin invazia pulsiunilor inconștientului la nivelul Eului, este o ființă damnată de către propria comunitate, un personaj care este adesea stigmatizat drept incompatibil cu existența în dimensiunea citadină.

Vraja emoției, cum o denumește Jung[102], pune stăpânire pe dinamica ontică a acestui Eu, care se pierde cu totul în fluctuațiile ce survin nestăvilit dinspre interioritatea inconștientă. Judecata cotidiană va spune despre o

---

[101] *Ibidem*, p. 41.
[102] *Ibidem.*

astfel de prezență că nu este ea însăși și că într-adevăr perimetrul conștiinței a fost estompat până la anulare, în acest caz fiind înlocuit cu modulațiile tumultuoase ale energiei psihice inconștiente. Astfel se relevă din plin importanța etică a studierii acestor fenomene de către psihanaliză, disciplină ce poate conduce la aflarea cauzelor unei astfel de manifestări, precum și la reducerea sau chiar stingerea exacerbărilor sale. O individualitate aflată sub impactul unui șoc emoțional sau sub incidența unei revărsări de conținuturi inconștiente excesiv afective poate fi, prin atitudini și comportamente deplasate, un factor destabilizator pentru o întreagă comunitate omenească. Cercetarea și punerea sub control psihanalitic a acestor erupții dinspre inconștient, care pot anihila stabilitatea conștientului, ducând chiar la pierderea Eului în raport cu propria axiomatică, reprezintă o preocupare ce poate fi apropiată de reperele *moralității*, psihologia și gândirea psihanalitică deținând, în opinia lui Jung, valențe etice semnificative.

Al patrulea factor sau funcție endopsihică este postulat de către Jung[103] a fi *irupția umbrei*. În gândirea psihanalitică jungiană, conceptul de *umbră*[104] vine să desemneze cumulul de sedimente psihice ce au fost proiectate dinspre conștient în perimetrul nemărginit al inconștientului. Aceste sedimente reprezintă adesea frustrări, temeri, obsesii, dorințe rebele și neconforme normelor de conduită social-religioasă, pulsiuni instinctuale, fixații și sincope psihice proprii, a căror conștientizare încercăm să o evităm. Dar totodată, umbra nu reprezintă, în mod absolut, doar o zonă inconștientă strict negativă. Jung nuanțează statutul acesteia vorbind despre o dimensiune necunoscută, stranie, engimatică, în care se împletesc într-un mod nebănuit tensiuni exilate din cadrele conștientului activ. Irupția umbrei și asaltul său asupra conștientului a fost, consideră Jung, poate prea ușor postulată drept semn al survenirii nevrozelor accentuate. Fiecare *Eu* experimentează de fapt aceste izbucniri vulcanice ale *umbrei*[105], aceste luări în posesie de către umbra ce se ridică din abisul inconștientului.

---

[103] *Ibidem*, pp. 41–42.

[104] Jung, Carl Gustav, *Aion. Contribuții la simbolistica Sinelui*, în *Opere Complete*, vol. 9/2, Editura Trei, București, 2005, pp. 16–19.

[105] „Întâlnirea cu sine însuți înseamnă mai întâi întâlnirea cu propria umbră". Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile...*, *loc. cit*. p. 30.

Toate aceste momente pot fi considerate de tip nevrotic dar nu intră sub incidența propiru-zisă a bolilor psihice, a derapajelor nevrozei severe. În schimb, dacă aceste momente se intensifică din punct de vedere calitativ, deci cresc în intensitate și ca nivel de manifestare, dar se amplifică și cantitativ, își măresc numărul aparițiilor până când, practic, majoritatea vieții sau mare parte din timp Eul îl petrece sub starea de asimilare în spectrul umbrei, atunci se poate vorbi de o afecțiune patologică ce solicită un sprijin clinic psihanalitic. În această situație are loc o pierdere a energiei Eului, care este retrasă și consumată de agresivitatea umbrei, ce mistuie conștientul asemenea unei tumori psihice. Din nou se relevă aici importanța intevenției psihanalizei, nu doar ca factor reglativ și taumaturgic la nivel psihic, dar și ca *preocupare cu valențe etice*, drept operaționalitate ce încearcă readucerea sau returnarea unui Eu, deci a unei personalități umane la stadiul bunei conviețuiri cu ea însăși și cu ceilalți semeni.

Evocarea funcțiilor exopsihice și endopsihice de către Jung are rolul de a indica amploarea domeniului de cercetare al psihologiei și cu precădere al psihanalizei. Totodată, se relevă în această abordare și faptul că psihanalistul, prin activitatea desfășurată, spre exemplu raportându-se la aceste funcții importante, interferează major cu probleme de etică și comportament moral. Sfera inconștientului ca temă principală a psihanalizei reprezintă pentru Jung o dimensiune nesfârșită, un abis al sufletului ce se află într-o corelare complexă cu Eul inclusiv prin intermediul funcțiilor endopsihice[106]. Dar pentru ca explorarea inconștientului, ca principală preocupare a psihologiei moderne, și cercetarea acestor funcții endopsihice ale conștiinței să poată fi performantă, se impune și abordarea funcțiilor ectopsihice, acele forme de interacțiune dintre nucleul Eului și mediul înconjurător ce intră în contact cu zona de suprafață a acestuia, cu structurile conștiinței.

Numai înțelegând și integrând rolul acestora în cadrul dinamicii sufletului uman se poate coborî explorator în deschiderea inconștientului și relaționalitatea sa cu Eul, relaționalitate ce gravitează în jurul funcțiilor endopsihice. Viziunea ce se deschide este a Eului uman, ce își extinde energia în plan orizontal prin intermediul funcțiilor ectopsihice, interferând

---

[106] Jung, Carl Gustav, *Viața simbolică..., loc. cit.*, pp. 29–42.

cu planul conștiinței ancorate în mundaneitatea spațio-temporală, dar și în plan vertical, prin mijlocirea funcțiilor endopsihice, conexând cu nemărginirea întinderilor inconștiente, acolo unde umbra pulsează sub imperativele unei ordini ce pare uneori a se situa în afara temporalității și spațialității cunoscute nouă în planul conștient.[107]

I.1.4. Ipostaza empatică a psihanalistului și stadiile vindecării transferului negativ. Necesitatea ca transferul psihic autentic să fie *involuntar*. Dimensiunea afecțiunilor psihice ca univers diferit ontic și gnoseologic. Proiecția imaginii *arhetipale*. Efectele, la nivelul ținutei comportamentale și morale, a reușitei celor patru etape ale abordării terapeutice asupra transferului negativ, înțelese drept secvențe operaționale clinice. Responsabilitatea psihoterapiei și valoarea morală a pacientului

Psihanaliza presupune un câmp al apropierii între conștiința psihologului sau psihiatrului și cea a pacientului. Este vorba despre o intimitate relațională gnoseologică și afectivă de tip inedit, o așezare în apropierea celuilalt, urmată de conexarea spirituală la pulsiunea psihică a acestuia. În viziunea lui Jung, nu se poate înțelege misiunea psihanalizei fără sesizarea rolului pe care psihanalistul trebuie să și-l asume în raport cu cel afectat de trauma psihică. Pornind de la elucidarea acestor evidențe, se pot contura apoi și concluzii referitoare la axiomatica morală la care se raportează astfel de preocupări analitice. Nu se poate, însă, înțelege rolul psihanalistului în afara lămuririi și aprofundării fenomenului de *transfer*[108]. Este un termen deja utilizat de *Freud* și care trimite la ideea de alăturare, de apropiere între conținuturile psihice emise de analist și cele aparținând pacientului[109]. Practic, transferul implică în sens psihanalitic o transmutare informațională, o mutație de sarcini mentale și afective.

Pentru Jung, transferul psihologic semnifică o proiecție informațională care este de ordin subiectiv, dar este asumată în general drept o structură obiectivă. Este vorba, spre exemplu, despre cum percepem și cum ne raportăm la o culoare. Privind la un obiect ce are culoarea portocalie, noi

---

[107] *Ibidem.*

[108] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei...*, *loc. cit.*, p.157, pp. 201–206.

[109] Jung, Carl Gustav, *Dezvoltarea personalității...*, *loc. cit.*, p. 170.

suntem tentați să spunem că respectivul obiect este portocaliu. De fapt, această culoare este ceea ce noi percepem la nivel vizual și apoi nervos. Prin urmare, ceea ce noi preluăm și procesăm în mod real este o percepție ce ne aparține, o experiență de ordin subiectiv, o informație pe care o atribuim obiectului, conferindu-i astfel statut de realitate obiectivă. Ceea ce se întâmplă în acest caz este operarea unui transfer psihic, în sensul că am investit cu valoare de obiectivitate o senzație personală, proiectând-o asupra unui obiect extern. În cadrul psihanalizei, raportul transferului se realizează nu între o ființă umană și obiecte de naturi diferite, ci între două ființe umane, una fiind psihiatrul, iar cealaltă pacientul, suferindul psihic. Deci și în acest caz se naște un amplu proces de proiecție informațională a unor conținuturi subiective, dar polii acestei tranzitări sunt, ambii, reprezentați de două prezențe umane.

Jung insistă pe faptul că un transfer psihic autentic trebuie să fie *involuntar*. Astfel, în cazul psihanalizei proiecția trebuie să fie a priori și inconștientă. Ea practic este prezentă și trebuie să fie prezentă în actul de analiză întreprins asupra pacientului, dar fără a fi conștientizată, adică adusă la suprafață și descoperită în timpul demersului de vindecare. Acțiunea și efectele reale ale transferului se împlinesc numai atunci când acesta este ascuns, se manifestă *ca și cum* nu ar exista. Orice gând ce interferează în actul psihanalitic cu trimitere la actul trasferului duce ireversibil la anularea acestuia. Concret, susține Jung, un pacient care devine conștient de proiecția psihică exercitată asupra sa devine un pacient ce se retrage și respinge demersul vindecării psihice. Numai în măsura în care aceste conținuturi subiective pătrund lejer, fluent, fără nici o obstrucționare spre inconștientul celui vizat, ele pot manifesta un randament real și eficace.

Jung consideră[110] că partea esențială, temeiul conținuturilor subiective transferate este de natură afectivă, emoțională. Mai exact, procesul de transferare sau de proiecție își datorează adesea succesul acestei puternice componente sentimentale ce permite o înaintare rapidă și o infuzie cu amplă capacitate de propagare. Chiar dacă nu vom cunoaște limba acelei mulțimi și nici motivația atitudinii generale ce o domină la

---

[110] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile..., loc. cit.*, pp. 144–147.

acel moment, noi vom fi înclinați să râdem sau să ne întristăm, asemeni celor din jur. Se observă astfel în ce mod puterea de transfer și proiecție afectivă se materializează imediat, iar fenomenalitatea sugestiei se impune dominant peste argumentarea rațională și justificările gândirii logice. Înainte de a înțelege și filtra cognitiv motivația erupției de râs sau tristețe, noi devenim prinși în una din aceste paradigme afective ce se manifestă la nivel de grup, pentru că ne-a fost proiectată, ne-a fost transferată, indusă și sugestionată o astfel de stare în mod inconștient și involuntar, fără consultarea prealabilă a voinței și opțiunilor noastre. Aici devenim parte a mulțimii ca masă psihologică, structură supusă unei singure unități mintale de alegere și acțiune[111].

Plecând de la aceste constatări, Jung consideră[112] că în cazul psihoterapiei nu se poate discuta despre o stare de obiectivitate totală în ceea ce privește atitudinea analistului față de pacient. Medicul este influențat de pulsiunile afective emise de către acesta, lui i se trasferă – de fapt i se contra-transferă – conținuturi subiective de o mare intensitate emoțională. Așadar, asistăm aici la un inter-schimb de modulații ale sentimentelor, la un dialog al trăirilor. Jung susține[113] că a introdus, în baza înțelegerii acestei fenomenalități a transferului afectiv dintre psihiatru și pacient, repoziționarea corporală a medicului astfel încât discuția clinică să se desfășoare față în față, privire către privire, nucleu afectiv către alt nucleu afectiv. Se renunță astfel la abordarea pacientului din perspectiva unei cercetări ce se dorește strict obiectiv-logică și se acceptă intrarea în dimensiunea afecțiunilor psihice, considerând această dimensiune nu o structură eșuată sau bolnavă prin excelență, ci un univers *diferit*, un plan ontic și gnoseologic de altă natură și orientare, de alt ritm și configurație decât obișnuita reprezentare spațio-temporală ce își arogă titulatura de lume normală[114].

Majoritatea pacienților întâlniți, susține Jung, sunt extrem de emoționali, centrul dinamicii lor interioare este de natură afectiv-emoțională. Abordarea lor de pe pozițiile unui raționalism rigid nu poate duce decât la eșecul

[111] Le Bon, Gustave, *Psihologia mulțimilor*, Editura Antet XX Press, București, 1999, p. 9.
[112] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei...*, *loc. cit.*, p. 206.
[113] Jung, Carl Gustav, *Viața simbolică...*, *loc. cit.*, pp. 166–167.
[114] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei...*, *loc. cit.*, 86–92.

actului clinic. Confruntați cu un psihanalist strict rațional, ce nu dorește să privească chipul pacientului, ci doar să îi comande participarea la etapele presupuse ale vindecării, adesea, pacienții emotivi își întorc atenția spre interior, se închid și devin inaccesibili, răspunsurile sau participarea la demersul psihanalitic fiind astfel paralizate. Jung susține că dacă un astfel de pacient va întâlni un psihiatru care indică semnele unei *afectivități reale și al unui nivel de emotivitate manifest*, atunci se va regăsi în personalitatea acestui psihiatru, va dobândi încredere în prestația sa și va *empatiza* cu el.

Dinspre această deschidere poate surveni fenomenalitatea transferului de conținuturi subiective, pacientul acceptându-le deschis, dar și concretizările unui contra-transfer în care psihiatrul, la rândul său, primește conținuturi psihice subiective din partea pacientului. Acesta este un dialog real, ce poate conduce către și dincolo de porțile inconștientului pacientului încercat psihic. Asupra conceptului de contra-transfer, primele remarci în cadrul gândirii psihanalitice au fost menționate de Freud. El a sesizat faptul că atunci când există o deschidere din partea ambilor poli operaționali în cadrul unui act de psihoterapie, din partea ambelor entități participante, se realizează un culoar de comunicare spirituală. Dacă conținuturile tranzitate prin intermediul acestui pasaj psihologic sunt foarte asemănătoare, atunci, atenționează și Jung, există riscul apariției non-conștiinței și al prăbușirii într-o coparticipație fără rezultate concrete pentru vindecarea psihică a pacientului. Are loc în acest context o prăbușire comună într-un vid ce poate genera instabilitate asupra pacientului și pierderea controlului clinic exercitat asupra acestuia de către analistul psihoterapeut.

Desigur, aceste situații sunt mai rar întâlnite, iar riscul unor asemenea derapaje este relativ scăzut. În schimb, problema unui pericol major frecvent întâlnit în cadrul procedurilor psihanalitice este abordată de Carl Gustav Jung[115] plecând de la observarea dinamicii psihice inconștiente a pacientului. Se observă cum această dinamică manifestă tendința de a trasfera conținuturi subiective asupra personalității psihanalistului. Dacă acesta va replica printr-un transfer adecvat și controlat, atunci pericolul căderii într-un contratrasfer exacerbat, într-o coparticipare dezechilibrantă va fi evitat. Dar ce fel de conținuturi subiective sunt proiectate dinspre

[115] *Ibidem*, pp. 156–158.

inconștientul pacientului? Jung realizează, în urma investigațiilor sale clinice îndelungate, că unul dintre cele mai frecvente conținuturi de acest tip, transferate de către pacient spre psihanalistul său, este forma sau imaginea *salvatorului*. Așadar, psihologul sau psihiatrul este învestit cu ținuta ideatică a celui care aduce eliberarea supremă și vindecarea de angoasele sufletului[116].

Dincolo de tendințele evident patologice de a idolatriza, prin transfer de conținut psihic ființa psihanalistului ascunde, în opinia lui Jung, mecanismul complex al *proiecției imaginii arhetipale*. Unul dintre dezideratele ancestrale ale ființei umane a fost cel al izbăvirii de suferința și neajunsul existenței spațio-temporale. Apariția și acțiunea taumaturgic-eliberatoare a unui salvator, a unui mântuitor a devenit una dintre marile dorințe obsesive ale omenirii, care și-a manifestat energia pulsativă prin resurecții religioase, politice, artistice sau de altă natură. Sistemele totalitare, spre exemplu, susține Jung, sunt forme complexe ideologice de concretizare ale acestei obsesii milenare. Există așadar o matriță repetitivă, cea a așteptării unui mântuitor ce doar își schimbă forma de apariție, conținutul rămânând același. Această matriță ce poate genera și purta revoluții, conflicte de amploare, tot așa cum poate da naștere la religii sau diferite curente în cultură, și este considerată de către Jung drept un *arhetip*.

Arhetipul se poate manifesta la scară universală, irumpând din abisul inconștientului colectiv al omenirii, dar își poate revela energia și în dinamica psihică a unei singure persoane, mai precis tranzitând dinspre sfera inconștientului individual către conștientul individual, pentru ca apoi să se proiecteze în exterioritate. În cazul pacienților cu probleme psihice se observă, constată Jung, cum adesea acest arhetip al salvatorului, al izbăvitorului își croiește drum spre conștient și iese la suprafață, fiind proiectat asupra paradigmei doctorului psihanalist. Acest tip de transfer se cere vindecat, întârzierea diagnosticării și reducerii sale progresive având consecințe negative irecuperabile pentru psihicul pacientului.

---

[116] Hankir, Ahmed; Zaman, Rashid, *Jung's Archetype. The Wounded Healer, Mental Illness in the Medical Profession and the Role of the Health Humanities in Psychiatry*, în *Myth Exploded*, Editura BMJ Publishing Group, 2013, p. 2. Myth exploded yth exploded

Jung a identificat patru faze ale unui astfel de proces complex. O primă fază pe care psihoterapeutul trebuie să o urmărească este aducerea pacientului la faza de conștientizare a subiectivității conținuturilor sale psihice, pe care tinde să le proiecteze spre exterioritate. Este vorba în primul rând de acele elemente sedimentate din copilărie, de acele figuri și portrete pozitive și negative care au marcat dimensiunea copilăriei, stigmatizând straturile inconștientului. Pacientul trebuie să conștientizeze prezența acestora în copilărie, efectiv să își readucă aminte de ele, să se reîntoarcă în preajma lor, adesea pe calea tehnicii de hipnoză, și să le revalorizeze, adică să le așeze pe axa propriilor repere de viață, fără a le mai exagera sau denatura importanța ontică.

Pe de altă parte, susține Jung, există structuri arhetipale ce nu sunt construite odată cu universul copilăriei, ci ele fac parte din moștenirea formată în milenii a psihicului uman. Aceste arhetipuri sunt componente psihice extrem de importante, care pot și trebuie să intervină pentru continuitatea funcționalității vieții sufletești a ființei umane. Spre exemplu, viața psihică umană nu este capabilă să își urmeze evoluția, atât la scară individuală, cât și la scară generală, fără constantul apel la arhetipul unui mântuitor, unui salvator spiritual. Acest arhetip nu poate fi anulat și nici nu trebuie să se încerce un astfel de act nihilist. Dar se pune problema, constată Jung, către ce sau spre cine îl proiectăm, mai precis pe cine învestim cu aura acestui arhetip sau în cine ne încredem că l-ar reprezenta pe deplin.

Exemplul religiilor este elocvent aici prin propunerile pe care le-au oferit omenirii, fiecare conștiință umană având dreptul de a opta pentru o credință sau de a o respinge, împreună cu personalitatea postulată drept catalizator al arhetipului salvatorului spiritual. De asemenea, Jung evocă aici și cazul sistemelor politice totalitare, care au venit în întâmpinarea dorinței colective generale, dar și individuale, de apariție a unei concretizări a arhetipului mântuitorului, oferind lideri ai acestuia, lideri ce s-au dovedit într-un final a fi reprezentanții unui alt tip de arhetip, cel al eroului războinic care distruge fără cruțare, spre a reconstrui utopic. În cazul transferului de imagine a mântuitorului asupra medicului psihanalist se impune, pentru continuarea actului de vindecare, nu respingerea totală a unei astfel de imagini arhetipale, ci exercițiul conștientizării faptului că acest medic nu poate fi mântuitorul sau eliberatorul salvator așteptat.

Pasul conștientizării reprezintă factorul necesar în normalizarea perspectivei celui suferind psihic asupra propriei sale situații și stări sufletești, precum și asupra relației pe care o dezvoltă cu psihanalistul respectiv. Deci, arhetipul mântuitorului trebuie confirmat drept o structura psihică inconștientă fundamentală și de neanulat fără consecințe dramatice asupra întregului complex sufletesc individual. Ceea ce se neagă aici prin conștientizarea mereu stimulată este faptul că imaginea psihanalistului nu este și nu poate fi cea a marelui mântuitor. Atât transferul conținuturilor impersonale, cât și cel al conținuturilor personale pot deveni periculoase și, într-un astfel de caz, se impune tratamentul și exercițiul adecvat al vindecării psihoterapeutice.

Fie că este vorba despre imagini din copilărie care revin sub format simbolic, fiind transferate asupra persoanelor sau obiectelor din preajmă, sau despre imagini arhetipale generale, ce urmează același parcurs al proiecției spre exterioritate, procesul vindecării de acest tip de transfer disfuncțional implică în continuare a doua etapă menționată de Jung, anume *departajarea între conținuturile personale și cele impersonale*. Numai atunci când se reușește de către psihanalist inducerea și conștientizarea, pentru persoana cu probleme de sănătate psihică, a acestei majore diferențieri, transferul, dacă este unul primejdios, va fi stopat. Un pacient care reușește să facă distincția între arhetipurile generale, cum ar fi, spre exemplu, cel al mântuitorului, și cele personale, cum sunt multiplele personaje ale copilăriei sale individuale, va înțelege rostul fiecăreia dintre aceste categorii și va depăși tendința de proiecție a conținuturilor personale.

Întorcându-l în mediul copilăriei prin tehnica psihanalitică, medicul îl face să se confrunte cu adevărurile acelui moment, cu realitatea existenței și a dispariției personajelor care au fost privite de pacient printr-o aură de mitologie personală. Trezit din această viziune edificatoare, pacientul poate conștientiza faptul că aceste personaje nu mai există, că aparțin trecutului și că posibilitatea de reîntâlnire cu ele, cel puțin în planul vieții corporale, este exclusă. Aici intervine înțelegerea statutului acestor imagini de conținuturi psihice personale, care se delimitează de marile conținuturi universal-umane, înțelegere care determină oprirea transferului arhetipurilor personale către mediul extern. Totodată, Jung consideră că este imperativ ca pacientul să nu fie obstrucționat în demersul de proiecție al

conținuturilor impersonale, al acelor arhetipuri generale, dar trebuie atrasă atenția pacientului, pentru a fi vindecat, asupra faptului că formele spre care sunt lansate de către el aceste informații-imagine nu corespund celor proiectate și nu sunt compatibile cu ele. Astfel, este perfect firesc ca un pacient, dar și un individ echilibrat psihic, să manifeste dorința de transfer a imaginii unui mântuitor, dar este eronat să considere, spre exemplu, persoana medicului psihanalist drept acea formă în care se poate încadra respectiva imagine.

Se pare, susține Jung, că acest derapaj a stat și la baza isteriilor de masă manifestate pe fundalul totalitarismelor ideologico-politice. Individul, dar și națiunile, manifestă nevoia intensă de a proiecta unul dintre cele mai vechi conținuturi inconștiente impersonale, anume arhetipul liderului mântuitor. Problema este către cine se manifestă această proiecție, acest transfer urmat de o credință radicală. Din nefericire, concentrarea și transferul acestui tip de energie psihică spre identități distructive, fie că acestea sunt o organizație politică, fie un dictator, au generat dezastre și distrugeri incalculabile pentru întreaga omenire. Astfel, pacientul trebuie să conștientizeze că este firesc să își asume un transfer de acest tip și să își consolideze credința în posibilitatea unei izbăviri spirituale, dar trebuie să manifeste un grad ridicat de luciditate în alegerea acelor cadre de identitate exterioară spre care își va învesti pulsiunea credinței sale.

Distincția dintre relația personală a pacientului cu analistul și conținuturile impersonale arhetipale constituie, pentru Jung, o a treia etapă în demersul vindecării transferului periculos. Dacă, continuând apelul la exemplul arhetipului universal uman al mântuitorului, acest arhetip accede din inconștientul pacientului și străbate conștientul, fiind proiectat asupra persoanei analistului, iar acesta este astfel identificat drept prezența mântuitoare, atunci unica soluție pentru tratarea unei astfel de proiecții nocive este delimitarea conștientizată a persoanei reale, care este medicul psihanalist, de imaginea arhetipală a mântuitorului. Odată realizat acest pas, se pune problema retransferării arhetipului respectiv. Necesitatea existenței unui mântuitor și imperativul contactului spiritual cu acesta rămâne chiar și după detașarea imaginii arhetipale respective de prezența medicului psihoterapeut. Spre ce se poate reproiecta?

Răspunsul conferit de Jung la această problematică trimite la tradiția milenară a marilor religii. Nu întâmplător, consideră Jung, aceste mari

sisteme spirituale au și o puternică funcție psihoterapeutică[117]. Practic, ele oferă cele mai pertinente cadre unde arhetipul mântuitorului și dorința de interrelaționare cu acesta se poate transfera și dezvolta echilibrat. Tot ceea ce înseamnă fanatism religios nu intră și nu poate intra sub incidența unei religii autentice, dimpotrivă, fanatismul este cel care își asumă formele religiilor sau cele ideologico-politice, astfel încât a vorbi despre o religie autentică fanatică, violentă și distuctivă, ar fi un nonsens. Religiile primare, așa cum au fost ele inaugurate de marii lor lideri spirituali, oferă formele psihice unde arhetipul mântuitorului, dar și alte arhetipuri, precum cel al mamei universale sau al tatălui creator, își pot afla destinația ideatică pentru proiecțiile lor exterioare. Pentru Jung, totuși, nu aceasta este ultima treaptă a tratamentului transferului primejdios.

Se impune, așadar, trecerea la faza în care *obiectivarea imaginilor impersonale* devine operațională prin înțelegerea faptului că aceste forme exterioare, ce au fost conținute de pulsiunile arhetipale lăuntrice, sunt *doar* forme, adică cadre, contururi, circumscrieri pentru proiecțiile interiorităților inconștiente. Unul dintre exemplele cele mai elocvente o constituie reprezentarea arhetipului Divinității, identificat de Jung drept *arhetip central*. Așadar, acest arhetip străbate inconștientul uman și ajunge să fie proiectat, după apariția sa în conștient, în diferite matrițe simbolice oferite de tradițiile religioase. Astfel, ne întâlnim în majoritatea marilor religii nu cu Divinitatea propriu-zisă, atunci când privim spre picturile sacerdotale din templu, ci cu reprezentarea arhetipală, cu simbolul teologic al acesteia. Înțelegerea acestui aspect echivalează cu obiectivarea imaginilor impersonale. Acest demers implică reasumarea arhetipului ca element al interiorității, mai precis ceea ce Jung susține prin ideea de conștientizare a resurselor nelimitate ale inconștientului.

Așadar, în cazul exemplului legat de imaginea Divinității, se pleacă de la prezența inconștientă a arhetipului central al Divinului, acesta urcă spre conștient și este proiectat într-un cadru indicat de către o structură de trăire și dogmatizare teologică, după care urmează obiectivarea acestei imagini, adică înțelegerea faptului că Divinul se poate afla în interioritatea umană inconștientă, iar reprezentările sale exterioare doar ajută, stimulează credința și apelul spre prezența sa mântuitor-demiurgică.

---

[117] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei…*, *loc. cit.*, p. 218.

Acest parcurs este necesar pentru vindecarea oricărei forme de transfer primejdios, numai finalizarea demersului clinic prin inducerea obiectivării reprezentărilor personale, adică inducerea înțelegerii arhetipului ca structură inconștientă proiectată în exterioritate, dar aparținând lăuntricului din spatele conștientului, conferind șanse reale de reușită psihoterapeutică. Privind spre formele ce închid conținuturile arhetipale, pacientul, dar și omul nedominat de nevroză, își pot recunoaște formațiunile profunde ale propriului inconștient, structuri ce constituie sursele dinamicii lor inconștiente și conștiente, deopotrivă.

În acest sens, întreaga complexitate simbolistică întâlnită într-un lăcaș sacerdotal, într-un templu, indiferent cărei religii îi aparține, are rolul prioritar, din perspectivă psihanalitică, de a expune pulsiunile arhetipale ale inconștientului, de a le scoate din ascunderea în spatele conștientului, la vederea deschisă tuturor. Și tocmai această expunere vine să pună sub control, să ordoneze și să dozeze echilibrant energia psihică, îndepărtându-l pe om de pericolul unui conflict cu el însuși, pe fondul blocajelor interioare apărute la nivelul inconștientului. În opinia lui Jung,[118] imaginile arhetipale inconștiente trebuie să fie exteriorizate și postulate într-un sistem calibrat dogmatic de forme, ce permite regăsirea sinelui și echilibrarea sa. În acest sens, Jung susține că religiile sunt și mari sisteme psihoterapeutice[119]. Acest aspect nu vine să diminueze posibilitatea de adevăr a existenței Divinității sau axiomatica credinței ci, dimpotrivă, poziția lui Jung referitor la această problematică se dovedește a fi mult mai nuanțată și mai permisivă decât cea a lui Freud și a altor psihanaliști.

Pentru Jung, așadar, vindecarea anumitor forme de transfer se dovedește a fi o prioritate în practica psihanalitică[120]. Un pacient care mereu își proiectează imaginile arhetipale într-un mod periculos, văzând pretutindeni conținuturi psihice impersonale și personale, crezând, spre exemplu, că vorbește cu personaje ale copilăriei sale ce au dispărut de mult sau personificând în medicul psihoterapeut mântuitorul izbăvitor, este un suflet a cărui afecțiune patologică se dovedește a fi profundă și severă. În tot acest proces taumaturgic, doctorul psihanalist este și el influențat de trăirile

[118] *Ibidem*, pp. 204–206, 218–226.
[119] *Ibidem*, p. 218.
[120] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…, loc. cit.*, pp. 344–348.

pacientului, iar controlul acestor influențe poate fi soluția pentru reușita actului de vindecare.

Se observă aici importanța fundamentală a ipostazei pe care psihanalistul trebuie să o adopte în raport cu propriul pacient. El trebuie, în opinia lui Jung, să accepte aceste emoții, dar să și le controleze impecabil. Ipostaza empatică trebuie adoptată numai pe fondul unei rigori și stăpâniri exercitate asupra propriilor pulsiuni, gânduri și emoții. Numai printr-o astfel de abordare psihanalistul atinge stadiul avansării în tratarea pacientului și are în vedere constant *responsabilitatea morală* față de acesta. O astfel de responsabilitate trebuie asumată pe tot parcursul analiticii psihologice, ținta întregului proces fiind, în esență, de ordin *moral*, adică binele psihic și fiziologic al pacientului.

Totodată, discuția despre metodele de abordare psihanalitică și despre tehnicile aplicate direct asupra pacienților cu afecțiuni psihice prezintă puternice *valențe etice*. Jung este unul dintre primii psihanaliști care are în vedere constant această problemă a conotațiilor morale din cadrul relațiilor medic-pacient. Întregul act de vindecare, cum este, spre exemplu, cel activat în cazul transferului periculos, trebuie să țină cont de evoluția și dinamica psihicului-subiect, astfel încât acesta să nu fie agresat sau lezat, supus unei violentări psihanalitice excesive. Aici se manifestă nu doar preocuparea pentru vindecarea pacientului, dar și căutarea unor alternative la metodele psihiatrice de tip dur, agresiv, metode pe care Jung le-a respins atât din motive de ineficiență terapeutică, cât și din cauza lipsei de moralitate.

Astfel, plecând de la analitica mitului dezvoltată de Freud, cu precădere cea aplicată asupra mitului lui Oedip, sesizând gândirea nedirecționată ca unul dintre subiectele principale pentru psihanalitică, postulând funcțiile ectopsihice și cele endopsihice aferente conexiunilor Eului cu mediul conștient și inconștient, relevând etapizarea procesului de vindecare al transferului periculos de conținuturi inconștiente[121], Jung indică anumite repere prioritare de cercetare pentru psihanaliză, repere ce pot da o primă măsură a importanței și statutului acesteia în cadrul științelor spiritului. Dar acest demers de postulare al tematicilor și rolului pe care psihanaliza

[121] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…*, *loc. cit.*, pp.194–199.

trebuie să și-l asume se dublează la Jung de permanenta atenționare a faptului că ființa umană trebuie prețuită și respectată pe tot parcursul abordării clinice a unei nevroze, pacientul și medicul fiind, ambii, personajele unui scenariu în care cercetarea științifică trebuie să fie corelată cu raportarea constantă la reperele *morale* ce impun compasiunea față de suferință drept principiu vital.

I.2. Hermeneutica psihanalitică a lui Carl Gustav Jung asupra parametrilor conceptuali freudieni[122]. Cazul tematicilor ce vizează conduita morală

I.2.1. *Nihilismul* freudian din perspectiva lui Carl Gustav Jung. Nevrozele și măștile moralității secolului al XIX-lea. Critica absolutismului *dogmatic* freudian. Freud *voltairian*. *Bigotism* și *ateism*: tendințe extreme ale secolului al XIX-lea. Uitarea lui *deus absconditu* și a experienței lui *mysterium tremendum*[123] prin antropologizarea imaginii Divinității. *Totem și tabu* din perspectiva forțării evidențelor științifice

Paradigma culturală a unei epoci nu poate fi depășită decât prin relansarea unor noi repere care, gradual, ajung să întemeieze ascensiunea unei alte paradigme, cu tendințe creaționale și axiomatice diferite. Aceste apariții trebuie să constituie atomii propulsării spre noi orizonturi ale cercetării și creativității omenești și să reprezinte totodată, mai precis să concentreze, reușitele și eșecurile definitorii ale trecutului. Pentru Carl Gustav Jung, cercetările și scrierile magisterului său, Sigmund Freud, pot fi recunoscute drept repere care au deschis dimensiuni noi în explorarea psihicului uman, dar au și rămas tributare unui trecut științific deficitar, unor stereotipuri apărute pe fondul credinței eronate că orice fenomen spiritual poate fi definit și încadrat în limitele unei raționalități rigide și închise.

[122] Termenul de hermeneutică psihanalitică poate face trimitere și la alte încercări de apropiere conceptuală între demersurile hermeneuticii și cele ale psihanaliticii, una dintre cele mai elocvente astfel de încercări fiind reprezentată de analizele propuse de Paul Ricoeur în lucrarea *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, București, 1998, p.11.

[123] Otto, Rudolf , *Sacrul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 19.

Psihanaliza dezvoltată de Freud[124], ca metodă exploratorie psihologică cu pretenții evidente de științificitate[125], a luat naștere în spațiul cultural al secolului al XIX-lea drept o prelungire conceptualizată a tendințelor de autoafirmare a rațiunii liber cugetătoare inaugurată de resurecția iluministă. Încercarea de spargere și defragmentare a moștenirii creștine, cu precădere scolastice, a stat la baza acestei dinamici progresive de cunoaștere științifică accelerată a sinelui. Mai precis, s-a încercat demitizarea forțată a cunoașterii de sine umane, prin explorarea radicală a realității ce a stat timp de milenii la baza acestei cunoașteri, anume realitatea sufletului uman.

Freud a fost permanent, după cum mărturisește Jung, fascinat obsesiv de actul demitizării, de radicalul demers de a distruge axiomatici și valori vechi, tradiționalisme conceptuale ce gravitau în jurul unor repere oferite de spiritualitatea antică și trecute ulterior prin mecanismele subtilizării și abstracției scolastice. Astfel, concepte precum *Dumnezeu*, *maternitate* sau *respect filial* vor fi supuse unei interpretări și interogări menite să le descopere cu totul alte valențe decât cele conferite de moștenirea credinței creștine. În acest sens, Freud va fi privit de către Jung drept un alt exponent al *nihilismului*, alături de Friedrich Nietzsche. Dar, așa cum indică Jung, ca și în cazul lui Nietzsche, Freud propune demolări conceptuale fără a deține soluția înlocuirii ruinelor generate cu structuri superioare. Practic, analitica freudiană pleacă de la soluționarea unor cazuri nevrotice și, printr-un mecanism ingenios de generalizare, încearcă explicarea întregii arii maladive a spiritului uman prin intermediul proceselor de vindecare aplicate în respectivele cazuri restrânse[126].

Astfel, una dintre primele trăsături negative ce i-au fost atribuite psihanalizei dezvoltate de cercetările lui Freud a fost cea de *absolutism*. S-a amplificat imaginea psihanalizei ca tehnică sau metodă ce aparține sferei limitate a laboratorului medical și dimensiunii de analiză strict restrânsă la operaționalitatea aplicată în cadrele dualismului diagnostic-tratament. Extrapolarea în aria nelimitată a culturii, artei sau religiei a fost privită inițial drept o proiecție nelegitimă sau un demers ce se dorește

---

[124] Jung, Carl Gustav, *Dinamica…, loc. cit.*, 421–424.

[125] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul spiritului în artă și știință..., loc. cit.* pp. 41–46.

[126] *Ibidem*, p. 39.

general-explicativ în lipsa unor argumente reale și incontestabile. În același timp, mediul academic a primit ingenioasa apariție a explorării psihanalitice ca pe un caz de generalizare forțată cu pretenții de științificitate.

Totuși, consideră Jung, intercorelările psihanalizei cu întreaga dimensiune de cercetare și creație a ființei umane au fost evidente dintru început. Ceea ce este intrigant aici e faptul că Freud, ca exponent principal al dezvoltării și lansării psihanalizei în spectrul științelor spiritului, nu și-a asumat această deschidere consubstanțială a noii discipline, în raport cu întregul efort al cunoașterii și creativității umane[127]. Acest fapt reprezintă unul dintre reperele exponențiale ale diferențierii dintre viziunea psihanalitică a lui Sigmund Freud și cea propusă de Carl Gustav Jung. Psihanaliza lui Freud și-a asumat o limitare conceptuală rigidă în cadrele experimentalului manifest al reușitelor aplicative, urmate de postularea unor concluzii ce au fost, ulterior, transformate în factori explicativi general valabili. Așa cum menționează Jung, întreaga activitate creativă și analitică a lui Freud, întregul complex de contribuții fundamentale la procesul de evoluție al psihologiei, trebuie înțelese drept apariții întemeiate pe structuralizarea și redimensionarea unor teze și tematici dezvoltate deja odată cu iluminismul francez și cu proiecțiile culturale ale acestuia în secolul al XIX-lea.

Pentru Jung, problematica centrală a cercetărilor freudiene, mai exact tema *refulării sexuale*, reprezintă expresia stării de spirit definitorii pentru secolul al XIX-lea. Astfel, dacă tradiția scolastică și moștenirea axiomatică creștină au fost fundamental destabilizate prin critica excesivă întreprinsă de viziunea iluministă, secolul ce a urmat resurecției spirituale impuse de această viziune a reunit extensiile iluministe, concretizate în gândirea materialistă și nihilistă, cu încercarea de a salva valorile tradiționale ale dogmaticii creștine. Astfel, conflictul dintre cele două orientări s-a acutizat, pregătind solul cultural propice apariției gândirii nihiliste a lui Friedrich Nietzsche, filozofiei materialiste sau psihanaliticii freudiene.[128]

Gândirea modernă s-a erijat în moștenitoarea și apărătoarea valorilor creștine, dar acest angajament și-a dezvoltat opțiunile pe temeiul asumării unui creștinism surogat, în speță a unei credințe a bunelor maniere și

[127] *Ibidem*, p. 44.
[128] *Ibidem*, p. 40–46.

convențiilor sociale. Lipsa aderării reale la axioma creștinismului autentic, absența unei trăiri a misterului revelat, precum și absența dinamicii dragostei față de semeni au generat un creștinism fals în spatele căruia, sub măștile dogmatice, s-au refulat pulsiuni și tensiuni catalogate drept *amorale*. Această titulatură, precum și interdicțiile firești ce au apărut pe fondul aplicării sale, au determinat accentuarea procesului de refulare, de ascundere și sedimentare, urmat de izbucnirile de suprafață, adesea incontrolabile și generatoare de nevroze acute.

Tabloul unei astfel de lumi nevrotice, în care procesualitatea *refulării sexuale* ocupa un loc central, a permis apariția și consolidarea psihanalizei freudiene. Freud reprezintă, prin creația și activitatea sa, cealaltă extremă a unei epoci contradictorii și bipolare din perspectiva modului de conceptualizare. Dacă acea formă de creștinism fals și-a găsit adepții atât în rândul straturilor sociale înstărite, cât și în rândul reprezentanților clerului, ce își asumau demersurile de instruire și educație pentru masele largi, la rândul lor, nihilismul, materialismul și raționalismul s-au coalizat într-o direcție comună, ce propunea istoriei o eliberare de superstiția religioasă și clișeele societății burgheze. Fiind două extreme, ambele tendințe au eșuat în exagerări și deliruri doctrinare capabile să inventeze, dar nu să și descopere argumente de susținere pentru toate tezele emise.

În viziunea lui Jung, Freud nu se putea distanța radical de influența copleșitoare a epocii sale și nu avea cum să nu opteze pentru unul dintre cei doi poli majori conceptuali. Alegerea sa pentru direcția materialistă și antireligioasă l-a condus la descoperirea multiplelor complexe ale refulării sexuale și la sesizarea mecanismelor de frustrare psihică ce se ascund în spatele manifestărilor religioase. Dar, consideră Jung, Freud nu a văzut sau *nu a vrut* să vadă faptul că aceste complexe și frustrări nu au cum să acopere justificativ întreaga arie a manifestărilor credinței religioase și nici faptul că ele susțin doar o parte limitată a acestor procese[129].

Oarecum tributar gândirii lui Voltaire, unul dintre citatele sale preferate fiind formula voltairiană *Écrasez l´infâme*[130], Freud și-a asumat misiunea unui demolator conceptual care va ajunge să privească fenomenul religios și arta, cultura sau trăirea aferentă iubirii umane drept simple derivate ale

[129] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…, loc. cit.*, p. 403.
[130] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul spiritului în artă și știință…, loc. cit.*, p. 40.

pulsiunii sexualității, simple urme sau stigmate ale unor traume sexuale din evul copilăriei timpurii, dezechilibre trecute prin procesul transformărilor multiple și ale sublimării unor disfuncții psihice și fiziologice de la nivelul sexualității infantile. Prejudecata considerată a fi materialistă și închiderea în circularitatea explicativă a fenomenalității eroticului l-au împiedicat pe Freud, consideră Jung, să-și depășească propriile blocaje și frustrări, propriile stigmate și imperative impuse de epoca în care a trăit[131].

Acest fapt se observă din plin în lucrări precum *Viitorul unei iluzii*, unde se resimte abordarea materialistă a fenomenului religios. Astfel, unei extreme ce susținea un creștinism fals și ipocit i s-a răspuns printr-o altă extremă, ce încearcă demontarea tuturor fenomenelor religioase în numele științificității raționale și al materialismului steril, o demontare ce nu mai ține cont de realitatea diferențierii dintre trăirea autentic religioasă și falsitatea convențiilor sociale fundamentate în mecanismele refulării psihice. Aici își regăsește locul și contribuția perspectivei psihanalitice a lui Freud, cu meritele sale excepționale, însă și cu sincopele și exagerările specifice, trăsături ce justifică apropierea gândirii sale de cea a lui Friedrich Nietzsche, autor ce se declara exponent al nihilimsului demolator, ce reconsideră și neagă toate valorile tradiționale[132], al filozofiei ce ruinează și declasează ultimele semne ale superstiției religioase, inaugurând evul omului menit să se autodepășească.

Ceea ce este important din perspectiva corelării cu problematica și preocupările etice este faptul că unei morale de fațadă, unei etici cu valori falsificate pe care epoca victoriană și-a revendicat-o, încercând evitarea asumării iubirii de semeni și sacrificiului ca preschimbare a voinței autoedificării în dăruirea spre celălalt, specifică creștinismului autentic[133], s-a replicat printr-o viziune ce declasează orice formă de morală, ce vine să atenționeze că moralitatea nu este altceva decât apelul la un comportament care ascunde, sublimând, pulsiunea sexuală. Orice valoare etică este negată în numele instinctului, care își ascunde energia, dar domină totalmente ființa umană în afect, gând și acțiune.

---

131 *Ibidem.*

132 Nietzsche, Friedrich, *Amurgul idolilor*, Editura Eta, Cluj, 1993, p. 5.

133 De Chardin, Pierre Teilhard, *Despre mediul divin*, Editura Herald, București, 2007, p. 57.

Exagerările conceptuale specifice lui Freud au menirea, în opinia lui Jung, de a conferi o nouă luciditate conștiinței umane, așezând-o în fața unor evidențe pe care, cu prea multă lejeritate gnoseologică, le-a evitat în numele unei false morale și conduite etice. Fixația incestuoasă sau debutul trăirii erotice infantile, aceste realități ale ființei umane au fost ascunse de către mentalitatea secolului al XIX-lea[134] în spatele unor formulări de conduită socială cu pretenții etice[135]. Totodată, antropologizarea imaginii Divinității a susținut procesul uitării trăiri autentic religioase, ce îl apropia pe om de acel *deus absconditus* evocat de Luther și amintit de Rudolf Otto ca sursă a experienței lui *mysterium tremendum*[136], de prezența zeului ca mister ce poate fi revelat.

Astfel, tensiunile psihice cumulate, mare parte din ele de natură sexuală, au devenit responsabile de multiple derapaje la nivelul psihicului individual și colectiv, generând nevrozele secolului al XIX-lea, nevroze care și-au transferat forța distructivă în prima parte a secolului al XX-lea, contribuind la conflictele devastatoare ale acestuia[137]. Într-un mod paradoxal, Freud, încercând decriptarea și demolarea stereotipurilor și automatismelor specifice eticii false din secolul al XIX-lea, contribuie la redirecționarea atenției spre posibilitatea reasumării adevăratelor valori morale. Demersul său, dacă se reușește depășirea impactului emoțional generat de gravitatea și duritatea nihilistă a tezelor sale, poate fi interpretat și înțeles drept o încercare de întoarcere la autentica morală, ce se concretizează doar prin raportarea la binele individual uman și nu la utopia unei bunăstări colective. Nu întâmplător Jung îl evocă pe eminentul său predecesor alături de Nietzsche, gânditor față de care va resimți o constantă și discretă prețuire[138]. Și afirmațiile acestuia, dacă de asemenea se depășește șocul întâlnirii cu excesele sale conceptuale și stilistice, pot fi înțelese drept teze

---

[134] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul…, loc. cit.*, p. 40.

[135] Foucault, Michel, *Istoria sexualității,* vol. 2, *Practicarea plăcerilor*, Editura Univers, București, 2004, p. 19.

[136] Otto, Rudolf , *op. cit.*, p. 19.

[137] Le Rider, Jacques, *Modernitatea vieneză și crizele identității*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1995, pp. 38–39.

[138] Bishop, Paul, *C.G. Jung and Nietzsche,* în *Jung in Contexts: A Reader*, Editura Routledge, Londra, 1999, p. 205.

în favoarea renașterii spiritualității umane din marasma unui secol al ipocrizei și al falsității moral-religioase.

Deși în faza de început a contribuțiilor sale științifice, Freud a fost privit drept o sursă de erori conceptuale și destabilizări la nivelul moralei tradițional acceptate, ulterior s-a petrecut, așa cum atenționează Jung, un fenomen de răsturnare, de inversiune riscantă, poate mai nociv în consecințele sale decât respingerea propriu-zisă a creației și analiticii freudiene. Psihanaliza ca directivă și preocupare psihologică a fost adoptată de cercurile largi de intelectuali reprezentativi pentru o gamă amplă de opinii și perspective etice și gnoseologice. Astfel, atei și credincioși declarați, raționaliști și empiriști și-au manifestat deschiderea pentru sfera de cercetare psihanalitică și dorința de asumare a metodelor sale la nivel conceptual și aplicativ.

Printr-un asemenea demers, s-au creat premisele dezvoltării unei adevărate mode a psihanaliticii, care ducea cu sine superficializarea și adaptarea conceptelor și tehnicilor sale la necesitățile frivolității cotidiene. Jung amintește exemplul elocvent al fenomenului sublimării care, fiind reinterpretat și înțeles greșit, a fost evocat constant drept mijloc de transformare eficientă a oricăror deficiențe psihice în calități și avantaje consistente pentru dinamica conștiinței umane. Negând această atitudine de proclamare a succesului unor astfel de conversii psihanalitice forțate, Jung consideră că realitatea și împlinirea unui act autentic de sublimare constituie cazuri excepționale, surveniri ce pot fi atinse cu mare dificultate. În esență, ideea posibilității sublimării psihanalitice este de origine alchimică și ea vizează transformarea unui element care nu este nobil într-un element pe deplin nobil. Această inversiune, transferată în cazul psihanalizei, presupune schimbarea unor stări psihice negative în unele pozitive, inversiunea energiilor psihice distructive în energii psihice constructive.

Dar un astfel de proces, susține Jung, implică un consum de energie psihică imens, deci mistuirea conținutului de conversie, ceea ce poate duce la un blocaj psihic de anvergură și la un eșec atât pentru psihanalist, cât și pentru pacientul asupra căruia se exercită încercarea de sublimare psihică. Prin urmare, consideră Jung, la o privire atentă, se poate sesiza faptul că, în pofida aparențelor, chiar și pentru Freud *actul sublimării* este mai mult un concept decât o reușită efectivă cu rezultate pozitive evidente

la nivel terapeutic[139]. Astfel, încercările de a exagera reușitele psihanaliticii și demersurile de confiscare a caracterului științific al acesteia nu pot decât să îndepărteze conștiința modernă de preocupările și dificultățile reale care definesc cercetările din cadrul ei. În acest caz, nu analitica freudiană poate fi acuzată de lipsa unei axiologii etice ci, dimpotrivă, încercările epigonice ulterioare de a o interpreta și distorsiona tendențios.

Dincolo de meritul incontestabil de a inaugura și propune modernității o nouă cale de explorare a spiritului uman, ceea ce i se poate reproșa psihanaliticii freudiene este, în opinia lui Jung, unilateralitatea cercetărilor și centrarea interpretărilor exclusiv pe fenomenalitatea cauzelor, pe dinamica surselor. Astfel, se neglijează scopul, reperul-țintă spre care poartă energia psihică individuală și colectivă orice situație și manifestare pshică, fie ea maladivă sau catalogată drept normală. Este imposibil, susține Jung[140], să deții o perspectivă parțială asupra unei probleme psihice și să o poți postula și cataloga definitiv. Acest mecanism de generalizare forțată, în care se pleacă de la un număr limitat de concluzii pentru a se postula teze cu statut de imperative și legi universal valabile pentru psihicul uman, este extrem de riscant și duce la o distanțare de realitatea analizată. Se poate ajunge la scenariul în care rezultatul sau finalitatea cercetărilor nu mai depind și nu mai este dictate de către cerințele adevărului vizat, ci se conformează întregului dogmatic urmărit de către cercetător.

Astfel, primează confirmarea teoriilor emise și nu aflarea exploratorie a unor aspecte definitorii pentru realitatea spiritului uman. Încercările freudiene înclină uneori, consideră Jung, spre o încadrare pe un astfel de parcurs riscant. Resortul unei asemenea glisări ar putea fi identificat în dorința ascunsă, dar excesivă, de a impresiona un public avid după demersurile nihiliste ale desprinderii în raport cu măștile ipocrizei religioase și sociale caracteristice pentru secolul al XIX-lea. Astfel, se intenționează multiplicarea numărului de adepți ce susțin respingerea acestor măști și a mentalității care le-a generat. Demersul freudian se apropie, ca intenție și frenezie, de expunerile nietzscheene, scrieri de nuanță și stil profetic, menite să anunțe sfârșitul agonic al unei epoci epuizate, a unui sfârșit așteptat, dar mereu amânat nejustificat.

---

[139] Freud, Sigmund, *Studii…, loc. cit.*, pp. 20–21.
[140] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…, loc. cit.*, pp. 404–408.

Dar, atenționează Jung, fenomenul nevrozelor sociale și individuale nu este un aspect caracteristic numai pentru damnabila epocă al cărei sfârșit era anunțat prin activitatea exploratorie a lui Freud sau textele incendiare propuse de Nietzsche. Dimpotrivă, nevrozele apar în diferite medii spațio-temporale extrem de îndepărtate și diferite, ceea ce conduce la constatarea că ele sunt fenomene universal-umane, crize dezvoltate independent de contextele istorice sau geografice. Secolul al XIX-lea și-a manifestat nevrozele sale intense, dar nu reprezintă o situație unică în palmaresul evoluției omenirii, iar corelarea cu ipocrizia religioasă și refularea sexuală, specifice acestui secol, sunt de o evidență reală, dar de conjunctură.

Există, așadar, multe alte intervale spațio-temporale unde nevrozele au fost prezente și s-au manifestat perturbator, din considerente și pe fundalul unor motivații total diferite față de cele care au stat la baza maladiilor psihice ale secolului al XIX-lea. Trauma și nevroza psihică se pot întemeia și pe alte fundamente decât cele identificate prin apelul la cercetarea freudiană a mediului psiho-social al acestui secol. Dar chiar în interiorul dinamcii psihologice a secolului al XIX-lea se pot identifica și alte pulsiuni refulate, ascunse, care sunt sedimentate în perimetrul inconștientului, așteptându-și violenta izbucnire spre suprafața conștientului inter-activ.

Jung amintește de perspectiva psihanalitică a lui *Alfred Adler*, cel care, asumându-și de asemenea calea gândirii psihanalitice, desemnează mobilitatea psihică a dorinței de *autoafirmare* drept sursa efectivă a nevrozelor manifeste. Acest proces de *autoafirmare* își găsește culoarul deplin de concretizare în relația tensionată dintre fiu și tată, mai precis în tendința, ce atinge coeficienți maximi pe parcursul adolescenței, a desprinderii de personalitatea paternă, prin situarea opozitivă în raport cu impozanța acesteia[141]. Odată o astfel de înclinație-pulsiune refulată, aceasta devine responsabilă de apariția unor puternice derapaje psihice, dezechilibre care pot fi înscrise în sfera nevrozelor, secolul al XIX-lea fiind recunoscut, din perspectivă psihanalitică, și pentru excesul pedanteriei etice false prin care se încerca ascunderea energiei psihice a autoafirmării în raport cu ipostaza paternă.

[141] Adler, Alfred, *The Science of Living*, Editura Lowe and Brydone Printers Ltd., Londra, 1930, p. 258.

Nu întâmplător mentalitatea secolului al XIX-lea este marcată intens de coduri ale așa ziselor bune maniere în cadrul relațiilor ce vizau personalitatea și statura morală a tatălui. Pentru Jung,[142] o teorie completă asupra nevrozelor trebuie să dețină un grad maxim de valabilitate operațională pentru orice mediu de manifestare al interrelaționărilor umane, indiferent de epoca sau locația dezvoltării acestora. Dacă cercetările psihanalitice rămân la stadiul nevrozelor secolului al XIX-lea, atunci însuși tabloul analitic al fenomenalității nevrozei va fi incomplet. O astfel de eroare se datorează, consideră Jung, neînțelegerii faptului că inconștientul individual, dar și cel colectiv, care – spre exemplu – este caracteristic secolului al XIX-lea, nu este și nu poate fi doar un reper de sine stătător. Dimpotrivă, el reprezintă un produs psihologic complex, care este rezultatul unor îndelungi sedimentări, a unor acumulări inaugurate în evii ancestrali ai omenirii, motiv pentru care experiența psihologică a unui secol cum a fost secolul al XIX-lea nu trebuie gândită și analizată necontextual, excluzând trecutul și viitorul de natură psihică care îi încadrează dinamica.

Constatarea lui Jung este că, dacă se încearcă aplicarea teoriei freudiene a refulării sexuale la mediile societăților primitive, spre exemplu, atunci se va observa din plin deficiența unilateralității și rigidității sale conceptuale. În acest sens, critica lui Jung evocă faptul că aplicarea rezultatelor obținute de analitica freudiană în tratarea unui număr limitat de nevroze, întâlnite de-a lungul experienței clinice a lui Freud, la problemele legate de *totem* și *tabu* se dovedește a fi excesivă, forțată și înclinată spre distorsionarea adevărului științific. Astfel, încercarea freudiană de a păși dincolo de masca superstiției și prejudecății sociale și morale a secolului al XIX-lea a generat un impuls excepțional pentru întreaga evoluție culturală a omenirii, dar prețul necesar acestei contribuții a fost excesul unilateralității și restrângerii la un singur concept explicativ a întregii dinamci psihice umane.

Sectorul trăirilor umane, poate cel mai intens afectat de acest demers radicalizat, a fost reprezentat de sfera asumărilor morale și conceptualizărilor de ordin etic. Freud, asemenea lui Nietzsche, vine spre a spune umanității că, odată cu postularea metodei sale psihanalitice drept tehnică științifică indubitabilă, evul moralei, așa cum am moștenit-o prin tradiția cu precădere iudeo-creștină, și-a consumat apusul. Dimpotrivă, pentru

[142] Jung, Carl Gustav, *Practica…*, *loc. cit.*, pp. 36–37.

Jung, abia prin descoperirea psihanalizei ca tehnică empirică aplicativă asupra sufletului uman, prin departajarea empirică dintre conștient și inconștient, problema moralei este relansată, fiind eliberată de balastul dogmei și al superstițiilor de ordin refulant[143].

I.2.2. Sincopele analiticii freudiene *anti-moraliste* din perspectiva lui Carl Gustav Jung. Reticența analiticii freudiene în asumarea tezelor artistice, teologice sau filozofice. Adaptarea forțată a acestor domenii conceptului de *libido sexual*. *Isteria* interpretată freudian ca derapaj psihic întemeiat pe un *traumatism sexual infantil*. Respingerea acestei teze freudiene de către Jung și acceptarea avantajelor tehnicii terapeutice de *abregație*. Captivitatea discursului freudian în superstițiile științifice ale secolului al XIX-lea, cu precădere cele ale raționalității, materialismului și nihilismului. Lipsa *auto-analizei* la Freud din perspectiva criticii lui Jung

Într-un mod paradoxal, consideră Jung[144], faptul că psihanaliza intră într-o reală conexiune și corespondență cu preocuprile umaniste nu este compatibil cu activitatea de cercetare a lui Sigmund Freud și, mai ales, cu propriile opțiuni și viziuni ale acestuia în ceea ce privește, spre exemplu, tezele filozofiei sau ale teologiei. Freud i-a declarat lui Jung că nu este interesat în explorările sale de textele marilor gânditori, chiar dacă acestea au generat mișcări resurecționare profunde la nivel cultural, cum este cazul scrierilor lui Friedrich Nietzsche. Astfel, întreaga perspectivă psihanalitică pe care Freud și-a asumat-o trebuie privită în primul rând drept manifestarea unui demers științific empiric, avându-și centrul de greutate situat în interiorul activităților analitice de laborator.

Pentru Jung, constatările și concluziile spre care poartă întregul efort intelectual freudian nu pot fi gândite decât ca rezultante ale explorării psihiatrice, deci cu un pronunțat caracter medical. Abia din această perspectivă se pot înțelege multiplele reticențe manifestate de Freud în raport cu deschiderile conceptuale spre artă sau religie, dar și extrem de intensa disponibilitate a cercetărilor sale analitice de a se concentra pe fenomenalitatea artei sau a religiei. Paradoxul sesizat de Jung constă în

[143] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul…*, *loc. cit.*, pp. 38–46.
[144] *Ibidem*, p. 47, p. 54.

faptul că metoda analitică freudiană este reticentă în a-și asuma teze, idei, perspective de orientare artistică, teologică sau filozofică, dar în același timp manifestă o procupare deplină pentru sondarea acestora doar de pe pozițiile unei psihanalize de laborator.

Mecanismul circular care reunește postularea unui diagnostic și a unui tratament este astfel activat și în acest caz. Prin urmare societatea umană, cu precădere cea a secolului al XIX-lea, comportă în opinia lui Freud semnele unei adânci crize de ordin sufletesc, sau mai precis nervos, iar concretizarea acestor indicii ale maladiei ce a cuprins, de asemenea, masele sociale și individul se pot observa cel mai evident în manifestările religioase sau culturale. La o astfel de afecțiune există, așadar, și posibilitatea unui remediu concretizat prin tehnica psihanalitică. Așa cum observă Jung, acest tip de abordare și perspectivă rămâne tributar unei viziuni medicale psihiatrice care dorește să își mențină limbajul și metodele în cadrele stricte ale laboratorului științific. Astfel, unul dintre motivele distanțării intelectuale asumate de Jung în raport cu psihologia lui Freud îl reprezintă faptul că întregul demers analitic freudian încearcă adesea să calibreze celelalte sfere de preocupare umaniste în raport cu matrița câtorva evidențe psihanalitice.

Acest fapt a condus și la respingerea reperelor morale tradiționale, cu precădere cele iudeo-creștine, în locul lor deschizându-se doar sumbra perspectivă a instinctului orb și incontrolabil. Pentru Jung, situația trebuie să fie inversată conceptual și empiric. Prin urmare, este strict necesar ca demersul psihanalitic să își mențină capacitatea de operare concretă de ordin medical taumaturgic, alături de cercetările teoretice, dar toate acestea trebuie să fie calibrate și adaptate dimensiunilor celorlalte preocupări ale sufletului uman, cum ar fi religia sau cultura. Așadar, psihanaliza trebuie să își modeleze și adapteze cercetarea și discursul în raport cu experiența religioasă și culturală a omenirii iar nu, așa cum credea Freud, că religia și arta trebuie să se supună, necondiționat criteriilor și matrițelor psihanalizei.

În acest sens, teoria freudiană a importanței pulsiunii sexuale constituie, poate, cel mai elocvent exemplu. Întregul spectru de trăire culturală, religioasă, însă și de alt ordin, a fost adaptat forțat tezei ce voia să explice întreaga sferă de manifestare a ființei umane prin reducerea temeliilor acesteia la nivelul energiei psihice sexuale, la nivelul conceptului de *libido*.

Pericolul unei astfel de abordări este evident și se rezumă, așa cum susține și Jung[145], la construcția unei gândiri subiective unidirecționate, o perspectivă ce nu vrea să vadă și să considere real decât ceea ce este deja încadrat și acceptat de propriul sistem analitic. Riscul major ce poate apărea este ca, încercând să intervină spre a vindeca o individualitate sau un grup de o anumită nevroză obsesivă, analistul să se dovedească el însuși a fi captiv unei astfel de nevroze. Atunci întreaga lui cercetare va fi influențată de tematicile obsesive ce îi domină inconștientul, tematici ce erup la suprafața psihică reprezentată de conștient sub multiple conținuturi sublimate și învestite cu statut de elemente stabile și credibile. În concluzie, analistul poate să fie situat într-o stare de autoiluzionare care îi potențează siguranța și atotsuficiența de sine, fapt ce îl împiedică să își sesizeze erorile, exagerările și derapajele propriului crez științific, propriei teorii și tehnici pe care o crede intangibilă.

Temelia conceptuală a teoriilor freudiene își are sursa în mediul de cercetare psihiatrică în care și-a început activitatea de explorare și analitică Sigmund Freud. Unul dintre renumiții săi profesori, Jean Martin Charcot[146], este cel care susține pentru prima dată în cercurile de specialitate faptul că apariția și amplificarea simptomelor de isterie sunt determinate de anumite reprezentări psihice, care reușesc să domine și să copleșească funcțiile superioare nervoase. Această copleșire paralizează și seduce mobilitățile sistemului nervos și energia psihicului, determinând o logică cognitivă paradoxală[147]. La rândul său, Joseph Breuer, cercetător și coleg mai în vârstă al lui Freud, dezvoltă această teză, ajungând la concluzia că reprezentările ce pot generea isteria sunt, în esență, amintiri ale unor *incidente traumatice*. Spre deosebire de Pierre Janet care a încercat înlocuirea termenului medieval de *posedare* sau *posesie* cu cel de *obsesie*, noțiune considerată mai modernă, Freud și Breuer dezvoltă sondarea și reasumarea acestui concept de posesie, sesizând valabilitatea sa terminologică în cadrele psihanalizei.

Este vorba despre faptul că bolnavul isteric este realmente *posedat*, dar nu de către o forță ocultă, așa cum susținea viziunea medievală reli-

---

[145] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza..., loc. cit.*, pp. 152–171.

[146] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul…, loc. cit.*, p. 48.

[147] Didi-Huberman, Georges, *Invention of Hysteria, Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtrièr*, Editura MIT Press, Londra, 2003, p. 74.

gioasă, ci de către acele reprezentări și amintiri ale unor secvențe de trăire traumatică, spasmodică, cu efect de traumă psihică. Această constatare duce la ideea că la baza isteriei se află un fenomen negativ de ordin afectiv, deci mai precis un afect. În termenii psihanalitici evocați de Jung[148], misiunea psihanalistului este să coboare în zonele inconștiente ale pacientului, pentru a repera acest afect încleștat și a-i produce abreacția. Este vorba așadar despre o deblocare, o decongestionare psihică realizată de către medic, care încearcă astfel să ajungă la sursa reprezentării ce obturează și ține captivă funcționalitatea nervoasă a bolnavului și să o anihileze.

Pentru Freud se conturează necesitatea aprofundării analitice a dimensiunii trăirilor infantile. Dacă isteria și dezechilibrele nervoase au la bază, în genere, amintiri ale unor traume psihice, înseamnă că acestea s-au petrecut în trecut. Dar este vorba despre un trecut individual, de fapt cel mai îndepărtat trecut individual, respectiv copilăria primară. În această dimensiune vede Freud universul generator de manifestări nervoase ce domină și dirijează ființa umană pe tot parcursul vieții sale. Următorul pas în cadrul cercetărilor sale a fost postularea existenței *vieții instinctuale infantile,* iar apogeul acestui demers s-a concretizat prin enunțarea *vieții sexuale infantile* ca bază a dinamicii isteriilor și nevrozelor survenite, mult mai târziu, la ființa umană adultă[149].

Pentru Jung, ideea că la baza multor fenomene de profund dezechilibru psihic se află viața instinctuală primară, deci amintitirile anumitor afecte din copilărie, reprezintă un fapt de o certitudine incontestabilă. Dar nu aceeași poziție poate fi adoptată, în opinia lui Jung, în ceea ce privește natura acestei vieți infantile instinctual-afective. Ceea ce contestă Jung la teoria maestrului său, Sigmund Freud, nu este, așadar, importanța vieții infantile afective pentru întreaga evoluție psihică ulterioară a ființei umane, ci faptul că esența dinamicii sufletești a copilăriei primare s-ar reduce la *instinctul sexual*, instinct pe care Freud îl așează în vârful piramidei trăirilor și manifestărilor existenței omenești. O contribuție relevantă la întreaga dimensiune de cercetare psihologică modernă este adusă de Freud prin readucerea în discuție, de pe poziția preocupărilor psihanalitice, a tematicii *visului*.

---

[148] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul…, loc. cit.*, pp. 48–49.

[149] Freud, Sigmund, *Despre psihanaliză. Cinci prelegeri ținute la Universitatea Clark*, Editura Herald, București, 2011, pp. 111–112.

Acest subiect aparține patrimoniului universal al omenirii și el a fost mereu apelat de către diverse religii, paliere de experiență mistică și școli teologico-filozofice. Considerat în Antichitate și Evul Mediu drept calea regală pentru comunicarea și interrelaționalitatea cu entitățile mitico-divine, visul a fost subclasat ca importanță la începuturile cercetărilor cu caracter științific din domeniul psihologiei. Freud are meritul, în opinia lui Jung, de a relua această fascinantă tematică, surescitând atenția intrigantă a contemporanilor asupra importanței visului ca fereastră spre inconștientul uman. Desigur și aici Jung reia reproșul său la adresa unilateralității viziunii lui Freud, unilateralitate și rigiditate conceptuală manifestată inclusiv în cazul abordării fenomenalității onirice.

Așa cum nu se poate susține cu caracter absolut că orice derapaj nevrotic și orice isterie se întemeiază pe o traumă infantilă sexuală, tot astfel, consideră Jung, nici ideea conform căreia visul ar indica numai traume de ordin sexual nu se poate susține. Ceea ce critică Jung nu este prezența factorului erotic infantil în mecanismul nevrozelor și implicit al visului, ci faptul că pentru Freud doar acest factor deține întâietate absolută. Este așadar posibil, în opinia lui Jung, ca o multitudine de alți factori, de alte structuri, diferite total de pulsiunea sexuală, să se afle la baza traumelor nevrotice și a isteriilor avansate, iar visul poate deschide calea către și ne poate informa despre aceste alte structuri, el nefiind doar o viziune a unei traume infantile de ordin erotic.

Totuși, unul dintre meritele incontestabile ale lui Freud în această privință este conexiunea pe care el o sesizează între *imperativele moralității convenționale,* corelate cu axiomatica religiilor, și dinamica inconștientului, revelată prin intermediul viziunilor onirice. Ca rezultat, conform teoriei freudiene, o traumă erotică infantilă, un incident erotic capital petrecut în copilărie este *refulat*, adică proiectat în inconștient, ascuns, astfel încât să nu mai poată fi recunoscut și asumat. Acest proces de nerecunoaștere și ascundere determină o sedimentare a tensiunii, a energiei psihice aferente respectivului incident, incident ce poate fi chiar o dorință, o atracție erotică intensă. Cu cât o astfel de energie este mai îndelung ascunsă, cu atât șansele ei de potențare și amplificare sunt mai mari, iar erupția dinspre inconștient către conștient va fi mai devastatoare pentru echilibrul psihic individual.

Mecanismul responsabil pentru susținerea și consolidarea procesului de refulare, prin care aceste traume infantile de ordin erotic nu sunt lăsate

să fie exteriorizate și astfel neutralizate, este reprezentat, în opinia lui Freud, de sistemele moral-religioase. Aceste construcții dogmatice, prin demersurile de explicare ale visului, pe care adesea l-au interpretat drept mesaj divin sau demonic[150], au blocat manifestarea și expunerea anumitor conținuturi psihice considerate incompatibile, proiectându-le în inconștient prin mecanismul refulării și generând, astfel, sedimentarea informației ce le definește. Complexele generate de imperativele morale și etice, cumulate în mecanismele doctrinare religioase, au generat așadar, din perspectiva interpretării freudiene, o *cenzură* psihologică care a determinat refularea spre inconștient a dorințelor, obsesiilor, tendințelor considerate imorale, obscene, jenante. Acestea au fost ulterior împiedicate, prin dinamica psihică a *inhibiției,* să mai înainteze spre conștient, fiind astfel trecute în uitare. Dar uitarea lor nu echivalează cu anularea sau neutralizarea capacității lor de a acționa la nivelul energiei psihice.

Situația relevată de Freud se aseamănă cu relația, intens cercetată de gândirea scolastică, dintre potență și act. Astfel, se poate spune că toate aceste elemente refulate se află în starea de potență la nivelul inconștientului, dar ele sunt activate periodic, deci trec în act și atunci ajung să controleze, dinspre inconștient, manifestările conștientului. Freud aplică mecanismul său explicativ asupra întregului domeniu al moralei și al religiei. Din punctul de vedere al lui Jung, un asemenea demers reprezintă o exagerare ce nu se poate justifica obiectiv. Ea poate fi acceptată doar din perspectiva înțelegerii prejudecăților care îl dominau pe Freud, în special valorile și matrițele conceptuale ale raționalismului, ateismului și materialismului secolului al XIX-lea[151].

Amintind de lucrări freudiene precum *Totem și Tabu* din 1912 sau *Viitorul unei iluzii* din 1927, Jung consideră că lipsa de înțelegere a fenomenului religios și absența deschiderii spre un orizont mult mai larg de cercetare au generat, în cazul scrierilor lui Freud, o unidirecționalitate a gândirii care a ajutat psihanaliza să își poată delimita orizontul și specificul său în cadrul științelor moderne ale spiritului, dar a determinat și un blocaj la nivelul explorării psihanalitice, riscul captivității în cercul

---

150 Freud, Sigmund, *Interpretarea viselor*, în *Opere esențiale*, vol.2, Editura Trei, București, pp. 24–25.

151 Palmer, Michael, *Freud și Jung despre religie*, Editura IRI, București, 1999, pp. 5–6.

dogmatic și terminologic fiind aici evident. Încercarea de a explica întregul mecanism traumatic al nevrozelor prin generalizarea unor concluzii individuale, rezultate dintr-un număr limitat de cazuri, aplicarea amplificată a principiului sexualității infantile drept temei al isteriilor și derapajelor nervoase și, nu în ultimul rând, așezarea la baza credinței religioase și trăirii mistice a pulsiunii sexuale refulate, au determinat îngustarea câmpului de cercetare și operaționalitate al psihanalizei.

În opinia lui Jung, Freud a rămas tributar atitudinii medicului sceptic, doctorului care vede doar maladia, boala, datoria sa fiind concentrarea asupra actului de vindecare. De aici și restrângerea viziunii sale doar la mecanismele diagnosticării, tratamentului și recuperării nervoase. Jung se va întreba: să fie vorba întotdeauna, în cazul anormalității psihice, despre boală, traume și maladii ale sufletului? Pesimismul freudian este unul subiectiv, el nu are deplină justificare la nivelul realității psihologice. La rândul lor, mecanismele religios-morale nu comportă, în opinia lui Jung, doar funcția de sublimare a pulsiunii sexuale refulate. Faptul că sublimarea psihică de acest tip este prezentă și în unele manifestări religioase și la unii oameni care se declară credincioși, asta nu înseamnă că se poate susține actul de generalizare prin care întregul complex al trăirii mistico-religioase este privit doar ca fenomen întemeiat pe sexualitatea refulată.

Teoriile lui Freud au reprezentat, poate mai mult decât ale lui Nietzsche, consideră Jung, dincolo de erorile lor conceptuale evidente, un semn enorm de întrebare adresat mentalității staționare a secolului al XIX-lea. Freud a expus îndoielile sale exploratorii, reușind spargerea măștilor și fațadelor moralității false. Prin întrebarea ce viza întinderile ascunse situate dincolo de aparențele bunei-cuviințe și ale religiozității de consum cotidian, Freud nu a reușit distrugerea credinței în divin și în existența sufletului uman ci, dimpotrivă, a făcut departajarea acestora de falsitatea unei ipocrizii ce ajunsese la niveluri de maxim cromatism. Încercarea de a lupta cu dogma falsităților secolului al XIX-lea l-a determinat în final și pe Freud să devină un dogmatic al propriilor convingeri.

După cum mărturisește Jung, Freud a fost motivat constant în creația și activitatea sa psihanalitică exploratorie de crezul anihilării oricăror superstiții și prejudecăți. Erijându-se în exponent al raționalității, ce vede în

demonul fanteziei religioase doar o maladie psihică care poate fi tratată, Freud a încercat restrângerea posibilității de existență a Divinității și a demonicului la nivelul unei formule psihologice, formulă care putea fi controlată și explicată tuturor într-o manieră medical-științifică. Dar postulând aceste vechi repere spirituale drept simple concepte și fenomene psihice ce fundamentează mecanismul superstiției și al prejudecății, Freud a devenit el însuși captiv superstițiilor și prejudecăților raționalității, materialismului și nihilismului din secolul al XIX-lea. Prin urmare, amintește Jung, el nu s-a întrebat niciodată despre situația psihică a propriei sale existențe și deveniri, siguranța de sine fiind poate cea mai hipnotică iluzie de care s-a lăsat învăluit și purtat. În opinia lui Jung, ca discipol și admirator, interogarea asupra propriului destin i-ar fi oferit poate lui Freud o perspectivă pertinentă și echilibrată nu numai asupra a ceea ce a descoperit psihanaliza, dar mai ales asupra necunoscutului, enigmei copleșitoare din adâncurile sufletului uman, ce așteaptă să fie explorată[152].

I.2.3. Etapele freudiene ale *isteriei* și *cenzura morală* asupra dinamicii libidinale. Fixația și energetica inconștientului. Pierre Janet, Josef Breuer și Ludwig Binswanger, precursori ai lui Freud în definirea isteriei drept *nevroză psihogenă*. Șocul traumatizant, nodurile de blocaj psihic și retenția psihică. Respingerea jungiană a tezei freudiene asupra naturii strict sexuale a șocului excitant inițial. Dinamica *fantasmei constelate* în evoluția nevrozei. Redefinirea conceptului de *libido* în gândirea psihanalitică jungiană. Complexul lui *Oedip* și complexul *Electrei*. Reevaluarea dimensiunii *etice* a psihicului uman odată cu respingerea de către Jung a *unilateralității* tezei freudiene asupra bazelor nevrozei. Responsabilitatea *morală* a psihanalizei

Cunoscând de aproape cercetările lui Freud și convingerile științifice ale acestuia, Jung concluzionează că nu se poate vorbi despre o teorie freudiană completă, încheiată asupra isteriei și nevrozelor pronunțate.

Practic, în acest caz o multitudine de experimente sau, mai concret, rezultatele acestora au fost teoretizate și prezentate drept axiome cu un înalt grad de credibilitate științifică. De fapt, susține Jung, aici sunt grupate

[152] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul…, loc. cit.*, pp. 47–55.

mai multe observații și constatări empirice care manifestă numeroase elemente comune, fapt ce îndreptățește, din perspectivă freudiană, formularea unor enunțuri cu statut de principii incontestabile. Dar aceste teze iau naștere dintr-un număr de explorări limitate, deci ele se află sub incidența relativismului, astfel încât este posibil să nu fie compatibile cu alte situații contextuale și cazuri patologice diferite. Freud nu a cunoscut și cercetat totalitatea tipurilor de nevroze și întreaga arie de apariție și manifestare a isteriei, dar a propus o perspectivă științifică fragmentară despre acestea în raport cu zona restrânsă pe care a supus-o cercetărilor sale. El a formulat ceea ce limbajul comun numește *o părere*, *o idee* despre dinamica nevrozelor și a isteriei, dar această părere reprezintă temelia cercetărilor sale psihanalitice ulterioare.[153] În opinia lui Jung, Freud și-a dezvoltat și stabilizat concepția științifică reușind simbioza dintre propriile sale constatări, pe bazele analiticii empirice, și câteva teze ale altor cercetători psihanaliști, care aveau să îi influențeze cariera și propria sa viziune metodică. Este vorba aici despre rezultatele teoretice ale experimentelor lui Pierre Janet, apoi despre ideile lui Josef Breuer în ceea ce privește *disocierea psihică*, *automatismul psihic inconștient* și conexiunea dintre *patogeneza isteriei* și *traumatismele nervoase*[154], precum și despre tezele *valorii etiologice a afectului* și cea a restituției psihice compensatorii evidențiate de Ludwig Binswanger[155]. Dinspre acest compus teoretic s-a reușit, ulterior formularea definirii isteriei drept *nevroză psihogenă*. Perspectiva deschisă încearcă descoperirea și postularea unei corelări, a unui pasaj de joncțiune între trecutul îndepărtat și prezentul pacientului, între istoricul vieții sale, ce se pierde spre primele experiențe infantile, și actualitatea întâlnirii lui cu psihanalistul. Prezentul de criză nervoasă, momentul de actualitate personală în care simptomele isterice se manifestă intens își au, așadar, fundamentul într-un trecut traumatic, mai precis într-o secvență traumatică afectivă ce și-a consumat de mult nocivitatea psihică. Prin urmare, viziunea freudiană constituită pe aceste criterii este în sensul că la baza manifestărilor isterice pronunțate se află sedimente afective negative. Aceste reminescențe sunt reprezentări

---

153 *Ibidem*, pp. 47–54.

154 Breuer, Josef; Freud, Sigmund, *Studies on Hysteria*, Editura Hogarth Press Ltd., New York, 1940, p. 5.

155 Leader, Darian, *Ce este nebunia?*, Editura Trei, București, 2016, pp. 280–281.

cu un puternic impact afectiv, reprezentări reprimate, refulate și, astfel, blocate în dinamica inconștientului.

Rolul psihanalistului[156] trebuie să fie asumarea demersului de scufundare analitică în inconștientul pacientului, pentru pătrunderea în acest sediment negativ. Odată pătruns în aria sa de pulsiune, se impune încercarea de analiză și deblocare atenuantă a tensiunii respective. Pacientul trebuie să fie un însoțitor al psihanalistului în coborârea spre propriul inconștient, astfel încât odată ajuns la amintirea respectivă să o poată retrăi, înfruntându-i negativitatea și depășind-o. Numai astfel dezechilibrul nervos poate fi neutralizat, distrugerea temeliei și sursei acestuia fiind un imperativ indiscutabil al tratamentului psihanalitic. În acest context, mărturisirile pacientului devin extrem de importante pentru psihanalist. Aceste mărturisiri care par, pentru cazurile severe de patologie psihică, dezarticulații ilogice și construcții aleatorii iraționale și incoerente, constituie în esență materialul esențial pentru demersul psihanalitic. Pacientul evidențiază, într-o ordine specială care pare a fi o dezordine convulsivă, acele reprezentări afective remanente responsabile de traumatismul psihic sever. Odată sesizate reperele din inconștient ce conduc către sursa dezechilibrantă psihic, se poate opera asupra lor, astfel încât situația pacientului să tindă spre o ameliorare substanțială. Dar pentru acest rezultat se impune, mai întâi, ascultarea analitică a pacientului și pășirea în cadrele universului său afectiv și mental, în dimensiunea logicii sale speciale, care este percepută drept anormală.

Așa cum amintește Jung comentând analitica freudiană, și în cazul oamenilor considerați echilibrați psihic și fără antecedente nevrotice majore, orice excitație nervoasă generează o pulsiune cu tendințe destabilizatoare, ducând chiar la procese de tip somnambulic sau fantasmagoric[157]. Dar energia psihică este direcționată multiplu și dispersată asemeni unui flux ce își pierde ușor intensitatea și vigoarea pe măsură ce se revarsă prin brațele unui sistem de albii, unda șocului inițial fiind gradual redusă și stinsă treptat. Pentru cazurile nevroticilor, pulsiunea inițială nu cunoaște demersul unei atenuări prin revărsare și reducere etapizată. Energia

---

[156] Jung, Carl Gustav, *Practica..., loc. cit.*, pp.18–20.

[157] Jung, Carl Gustav, *Psihologia fenomenelor oculte*, în *Opere complete*,vol. 1, Editura Trei, București, 2015, p. 84.

psihică generată printr-o puternică excitație primordială, printr-un șoc traumatizant se blochează în noduri, în nuclee staționare psihice, care devin responsabile de multitudinea derapajelor și dezechilibrelor ce întemeiază și susțin tensiunea nevrozei și manifestările isterice. Asistăm aici la o *expresie nefirească a emoției*, energia excitației inițiale fiind proiectată în *inervări* atipice, în trasee psihice nefirești, astfel încât pulsiunea afectului nu cunoaște o descărcare graduală firească, ci se blochează, rămâne *strangulată*, după expresia jungiană, ceea ce permite survenirea și amplificarea fenomenelor de *retenție psihică*.

În cercetările sale, Freud încearcă să urmărească dinamica și repercursiunile manifeste ale afectului psihic în cazul nevrozelor patogene. Pe cale de consecință, el ajunge la concluzia că acestea pot fi clasificate în două categorii majore. Există așadar o grupă a nevrozelor rezultate în urma transpunerii și conversiei afectului excitant la nivelul mobilităților corporale, grupă denumită de Freud cea a *isteriei clasice*. Și există o a doua grupă, de nevroze ce apar pe fondul transpunerii energiei psihice a afectului spre alte reprezentări psihice, astfel încât pacientul, dacă în primul caz suportă dezechilibre psihice manifestate corporal, cum este captivul unui lanț nesfârșit de reprezentări halucinante ce decurg una din cealaltă, asemenea unei structuri liniare nesfârșite.

Jung acceptă această viziune analitică a departajărilor tipologice de la nivelul nevrozelor pe baza criteriului reprezentat de evoluția energiei psihice a afectului, dar respinge din teza freudiană opinia asupra naturii și conținutului afectului declanșator. Freud susține, prin intermediul uneia din primele sale ipoteze psihanalitice, denumită *teoria seducției*, că substanța unui astfel de afect traumatic inițial nu poate fi decât de natură sexuală[158]. Așadar, conform viziunii freudiene, pacientul a suportat o leziune psihică severă de ordin sexual în perioada infantilă erotică a copilăriei primare, iar primele izbucniri din inconștient ale acestei afecțiuni primordiale și-au manifestat modulațiile perturbante în perioada adolescenței, urmând ulterior o progresie distructivă pentru echilibrul psihic individual. În concluzie, nevroza patologică cu care se confruntă psihanalistul în demersul

---

[158] Laplanche, Jean; Plontalis, Jean Bertrand, *Vocabularul psihanalizei*, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 387–390.

său taumaturgic este doar vârful unui aisberg fenomenal traumatic, care își are baza sau originea în debutul copilăriei timpurii, în zona trăirii infantile, unde, în opinia lui Freud, a intervenit o leziune sau o agresiune de ordin erotic.

Jung acceptă și consideră justă ideea ca *unele* dintre aceste nevroze să fie întemeiate pe afecte traumatice de ordin erotic, dar subliniază faptul că toate evidențele empirice efectuate în acest sens indică existența, la baza nevrozelor, și a altor afecte decât cele de ordin sexual. Este posibil așadar, potrivit perspectivei lui Jung, ca pacientul nevrotic să fi suferit în perioada infantilă a vieții sale impactul emoțional al unei traume de altă orientare decât cea erotică, iar parcursul psihic și efectele acestui șoc afectiv să urmeze, de asemenea, traiectul asemănător cu cel relevat de nevrozele fundamentate erotic.

Din perspectiva lui Jung, Freud a rămas fidel un interval îndelungat din activitatea demersurilor sale psihanalitice metodei *cathartice*. Aceasta presupunea asumarea de către psihoterapeut a drumului analitic dinspre simptom către afectul traumatic[159]. Odată cu ajungerea la nucleul său pulsativ, afectul era proiectat spre conștient, *abrecționat* și, astfel, conștientizat prin retrăire și depășire de către pacient, anulându-se efectul său nociv. Dar această metodă presupunea ca pacientul să fie situat constant în ipostaza pasivității psihice, iar psihanalistul să joace rolul factorului activ. Insuficiența acestei metode, subliniază Jung, a fost sesizată și de Freud, astfel încât treptat metodele de analitică freudiană au introdus tehnici de ascultare și urmărire a pacientului, medicul psihanalist devenind el personajul care urmează gândurile și emoțiile pacientului. Se realizează o eliberare de sub spectrul ideii preconcepute care poziționa pacientul, într-un mod expres, evident și pentru el, în sfera prezenței dominate de patologic, prezență ce trebuie să execute comenzile metodice impuse de psihoterapeut[160]. Se inaugurează etapa în care pacientul *conduce* analiza, analistul ascultând și interpretând mesajele acestuia, intervenția sa producându-se rar, dar având rol esențial.

Interpretarea acestor mesaje poate fi eronată, caz în care eroarea nu îi este imputată pacientului, sau poate fi corectă, situație în care meritul

---

[159] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza..., loc. cit.*, p.32.
[160] *Ibidem*, pp.33–43.

reușitei terapeutice este atribuit pacientului, acest mecanism de glisare valorică contribuind major la dobândirea încrederii de sine pentru persoana nevrotică și la estomparea autosugestiei sale negative, autosugestie ce potențează riscul descurajării și introvertirii excesive. Pacientul devine, astfel, principalul protagonist al confruntării dintre propriile pulsiuni ce răzbat din inconștient și formele de exercitare a controlului asupra acestora.

Atât Freud cât și Jung recunosc prin termenul de *libido* energia psihică fundamental responsabilă de întreaga dinamică a inconștientului, dinamică ce poartă și influențează major deciziile și operațiunile din sfera conștientului[161]. Spre deosebire de Freud însă, Jung acordă termenului de *libido* o arie mult mai largă de semnificații, în gândirea jungiană aplicația acestui concept doar pentru zona pulsiunilor sexuale fiind insuficientă. Libidoul, din perspectivă jungiană, reprezintă[162] energia psihică vitală care stă la baza dorinței și tendințelor de existență și afirmare ființială, manifestări ce includ și nevoia psihogenă de erotism.

Așadar, dintr-o astfel de perspectivă, pacientul trebuie să-și înfrunte instablitatea și excesele propriului libido. Pericolul ce se poate întrezări, constată Jung, este devierea și proiecția libidoului labil asupra imaginii unei persoane exterioare. Se realizează, printr-o asemenea tranziție, procesul unui atașament forțat, a unei învestiri, cel mai adesea de ordin erotic, care deformează substanțial percepția asupra persoanei respective, idolatrizând-o, pentru ca mai apoi, odată cu manifestarea refuzului acesteia, să intervină procesul declasării respectivei persoane și ura patologică față de ea. Se poate contura astfel un eșec terapeutic și o accelerare a regresului patologic al pacientului.

Evitarea unei astfel de situații se poate realiza prin demersul psihoterapeutic corect, demers ce reușește inducerea controlului sau, mai precis, autocontrolului asupra libidoului, astfel încât pacientul să devină capabil de sesizarea și restricționarea pulsiunilor libidinale ascendente dinspre inconștient. Astfel, spre deosebire de Freud, Jung nu consideră că activitatea sexuală a pacientului constituie unicul reper esențial în sesizarea și diagnosticarea afecțiunii psihice, întrucât expresiile și materializările dinamicilor libidoului nu exclud și alte tipuri de comportamente decât

---

[161] Jung, Carl Gustav, *Dinamica…, loc cit*. p. 42–45.
[162] Jung, Carl Gustav, *Simboluri…, loc. cit.*, pp. 193–214.

cele erotice. O atitudine dezechilibrată, o ținută psihică anormală pot să nu dețină nimic în comun cu sfera sexualității, dar acest fapt nu indică că nu se poate vorbi despre o nevroză sau o deviație isterică.

În viziunea lui Jung, dacă un astfel de comportament isteric nu manifestă semnele unor conotații erotice, atunci nici temelia sa inconștientă nu poate avea legătură cu pulsiuni de tip sexual. Așadar, teza freudiană ce susține natura sexuală a libidoului și a oricăror forme de manifestare ale acestuia nu se poate justifica, ea fiind afectată de exagerări și generalizări conceptuale neîntemeiate. Obiecția lui Jung la adresa gândirii psihanalitice freudiene își face și în acest caz simțită prezența, ea rezumându-se la sesizarea extrapolării forțate a tematicii sexualității în ariile tuturor formelor de manifestare nevrotice. Practic, pentru Jung este imposibil de susținut teza conform căreia la baza oricăror nevroze și manifestări isterice se află *numai* un dezechilibru sau exces al pulsiunii sexuale inconștiente, iar libidoul, ca energie vitală psihică, fiind *doar* de natură erotică[163].

Recunoscând, totuși, meritele de excepție ale analiticii freudiene în explorarea fenomenului isteriei, Jung consideră că demersul analitic dezvoltat de Freud reduce evoluția acestui feomen la șase etape progresive. O primă fază constitutivă este reprezentată de apariția *activităților sexuale infantile* la un nivel prematur al vieții individuale umane. Indiferent dacă dețin conotații perverse mai puternice sau mai diminuate, aceste activități nu sunt la început capabile de generarea unor simptome grave isterice. Ele *staționează* într-o zonă psihică intermediară, poziționare postulată drept a doua etapă din evoluția patologică a isteriei.

A treia fază debutează prin asimilarea de către activitățile sexuale inconștiente a fenomenului de fantasmă, care oferă un câmp de concretizare ideatică a pulsiunii sexuale infantile și o potențează. Ca rezultat, fantasma dobândește o dinamică numită de psihanaliști *constelată*, adică proiectată și așezată pe circumferința inconștientului, în marginea sau vecinătatea joncțiunii cu dimensiunea conștientului. Acest *proces de constelare* permite fuzionarea activității sexuale infantile cu fantasma concretizantă și edificarea lor ca unică structură inconștientă pulsativă sau libidinală.

Secvența a patra din cadrul procesului evolutiv al isteriei presupune amplificarea și extensia fantasmei, survenind astfel procesul de fantasmare

[163] *Ibidem*, pp. 226 -228. A se vedea și în Jung, Carl Gustav, *Amintiri…, loc. cit.*, p. 201.

care, odată cuplat cu sensibilitatea afectivă în creștere, perioada adolescentă fiind mediul de exces afectiv cel mai propice, generează sisteme complexe de reprezentări deviate, incompatibile cu restul funcționalității psihice a conștiinței. Atunci când aceste conținuturi diferite și imposibil de integrat în raport cu conștientul ajung în marginea acestuia și îl străpung, tranzitându-l, se consumă debutul *conflictului* dintre intensitatea lor nervoasă și *imperativele morale* impuse din exterior. Amploarea acestei confruntări, nașterea sentimentului de rușine, pudoare și dezgust, urmată de eforturile refulării, retrimiterii acestor conținuturi în adâncul inconștientului, dau măsura gravității isteriei ce se poate instala.

Faza a cincea a procesului evocat reprezintă demersul de transferare al energiei libidinale către imaginea unei persoane, care devine un reper uman idolatrizat, iubit excesiv și utopic. O astfel de alunecare psihică face parte din același conflict în care se încearcă, pe fondul pudorii, eliberarea de sub evidențele libidoului revelat, a dorințelor și *tendințelor imorale*. Astfel, libidoul fie este constrâns la o retragere forțată spre lăuntricul inconștient, fie este reproiectat spre o entitate străină, spre o altă dimensiune individuală umană, fixată ca reper ce poate conferi detensionarea psihică. Blocajul apărut prin refuzul celuilalt de a-și asuma statutul de piesă eliberatoare într-o dinamică psihică ce nu îi aparține, refuzul celeilalte părți și distanțarea defensivă a acesteia pot constitui factorul declanșator propriu-zis al isteriei.

Ultima fază se rezumă la *accentuarea conflictului traumatic* dintre libidou și demersurile refulării, în absența intervenției psihoterapeutice acest conflict degenerând în traumatisme severe psihice, greu sau imposibil de remediat. Urmărind evoluția etapizată a acestui proces explorat de Freud, Jung s-a întrebat ce grad de valabilitate și veridicitate se poate conferi acestei viziuni freudiene? Experiența și practica psihiatrică, rezultatele empirice, eșantionate și organizate tematic riguros, au arătat că viziunea științifică freudiană deține o mare parte din adevărul obiectiv referitor la psihopatologia isteriei și la dinamica evolutivă a nevrozelor.

Totodată, teoria freudiană asupra visului, ca manifestare concentrată imagistic a pulsiunilor și dorințelor sexuale refulate, își găsește și ea confirmarea în multe din cazurile de experiențe onirice trăite, cu precădere, de către persoanele nevrotice. Cercetările teoretice și cele aplicate l-au

condus pe Jung la concluzia că așezarea traumatismului sexual infantil la baza dezvoltării isteriei și punerea fenomenalității erotice drept temelie pentru viața umană sunt teze ce se justifică *parțial*. Așadar, Jung observă că există situații de nevroze și isterii care au survenit și s-au consolidat pe fundamentul unor traume de ordin sexual apărute în copilăria timpurie. Dar nu orice formă de nevroză, nu orice isterie severă se fundamentează în solul dinamicii unei leziuni psihice erotic-infantile. De asemenea, în accepțiunea lui Jung, nu toate experiențele onirice, nu toată tipologia visului trebuie întemeiată pe vocabularul simbolisticii erotice și pe conexiunile cu viața sexuală infantilă.

La rândul lor, mitul și fantazarea dețin multiple valențe și deschideri semiotice, care trimit spre arii extrem de profunde ale inconștientului uman, fără a se sprijini pe factorii erotismului primar sau pe traumele sexuale ce ar putea apărea în copilărie. Aceste concluzii ale lui Freud nu puteau cuprinde în totalitate întregul univers al dinamicii inconștientului, prin urmare, așa cum s-a și observat din practica clinică, există o multitudine de cazuri ale afecțiunilor psihice ce nu pot fi incluse în aria diagnosticărilor freudiene[164]. Odată cu înaintarea în cercetările sale, Jung și-a consolidat opinia conform căreia traumatismul sexual timpuriu nu poate fi pus la baza fenomenului general al nevrozelor. El constată că acest traumatism este prezent în copilăria primară a fiecărui om, practic șocul, conflictul sau impactul cu un eveniment sau o apariție de ordin erotic fiind o experiență a primilor ani din viața omenească, indiferent de locația spațio-temporală sau de tradiția exercitată asupra conștiinței infantile. Ulterior acestui șoc intervin tradiția, religia, mediul familial și cultural, care vin spre a cenzura, refula și direcționa energia acestei ciocniri inițiale cu aspectul al sexualității umane. Dar, subliniază Jung, deși majoritatea oamenilor au experimentat acest impact traumatic din copilărie, totuși ei nu intră sub incidența nevrozei și nu devin isterici. Așadar, nu se poate susține că trauma sexuală infantilă stă la baza oricărei isterii; dacă acest fapt ar fi real, atunci ființa umană în ansamblu ar fi o prezență constant isterică, o personalitate nevrotică accentuată, incapabilă de evoluție în orice plan al vieții.

---

[164] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…*, *loc. cit.*, pp. 27–43.

Un alt aspect accentuat de critica lui Jung îl reprezintă faptul că s-a constatat existența la baza unor nevroze severe a *altor traumatisme infantile* decât cele de ordin erotic. Freud însuși sesizase deja că există pacienți care pot induce în eroare demersul psihanalitic, în sensul că direcționează analiza psihiatrului spre o traumă sexuală din copilărie, pentru ca ulterior aceasta să se dovedească a fi un incident minor, exagerat și amplificat în relatarea pacientului. De fapt un traumatism mult mai grav pare a se fi petrecut în copilăria acestuia, iar incidentul erotic doar s-a afiliat marelui flux emis în inconștient de acel traumatism. Prin urmare, în acest caz traumatismul erotic infantil a avut o contribuție minoră la declanșarea ulterioară a nevrozei, responsabilul principal fiind celălalt eveniment din copilărie, cu un impact major și o influență capitală la nivel inconștient.

Freud nu a accentuat această descoperire care, probabil, l-ar fi îndepărtat riscant de propriile sale concepții stabilizate. Legătura cu problematica *moralității* se evidențează a fi capitală. Freud susține că morala, imperativele etice și interdicțiile religioase au manifestat un efect de cenzură asupra pulsiunilor sexuale, generând mecanismul de refulare și maximizare a tensiunii insonștientului, fundamentând astfel erupțiile isterice, exploziile nevrotice de la suprafața conștientului. Dar cercetările ulterioare au indicat că există multiple alte traumatisme infantile decât cele de ordin sexual care stau la baza bolilor psihice. Asupra acestora morala nu a mai intervenit cenzurant, iar ele au fundamentat isteriile care s-au dezvoltat tot pe un fond de refulare. Prin urmare, în afara influenței actului de cenzură moral, evoluția nevrozelor a fost aceeași.

O astfel de constatare pune sub semnul îndoielii contribuția *moralei* chiar și la fenomenul refulării pulsiunilor de ordin sexual. Este posibil, așadar, ca întregul mecanism al isteriei ce cuprinde apariția traumatismelor infantile, fie ele de natură erotică sau nu, sedimentarea pulsiunilor inconștiente, refularea și dezechilibrul nevrotic să se manifeste fără conexiune sau doar cu o minimă legătură cu imperativele morale, ori cerințele etice. Practic, importanța acestora în actul refulării este îndoielnică. Ceea ce dorește Jung să evidențieze în acest punct al perspectivei sale asupra viziunii psihanalitice freudiene este faptul că problematica nevrozelor se dovedește a fi mult mai amplă și complexă, ea neputând fi restrânsă și explicată doar pe baza unor constatări empirice de laborator. În acest

context, rolul și influența moralei, a axiomaticilor etice și a sistemului religios doctrinar rămân tematici deschise, ele neputând fi închise în cadrele definirii și damnărilor freudiene.

În viziunea lui Jung, înțelegerea sursei nevrozei trebuie să plece de la fenomenul *fixației* pe care o manifestă nevroticul asupra unui anumit traumatism din copilărie. Acest fenomen a fost de altfel sesizat și de către Freud, dar el se oprește la anumite concluzii analitice ce vizează doar corespondența cu dinamica inconștientă de ordin sexual. Jung nu s-a mulțumit cu această îngrădire, considerată de el artificială și subiectivă. Din perspectiva psihanalitică jungiană, decriptarea surselor nevrozei ține de înțelegerea importanței fenomenului fixației psihice. Așadar, inconștientul individual conține sedimentul unor reprezentări infantile, imagini ale unor șocuri cu puternică încărcătură emoțională, ale unor traume pe care Freud le postula doar în zona eroticului, pe când Jung le consideră mult mai numeroase și mai diversificate. Problema centrală pentru edificarea unei analitici corecte asupra nevrozei nu este simpla constatare a prezenței acestor cumulări inconștiente, ci faptul că un nevrotic își concentrează atenția, își focalizează energia lucidității doar pe o anumită reprezentare sau imagine infantilă din multitudinea existentă. De ce este aleasă, selectată una dintre reprezentări? Care este resortul și motivația acestei alegeri? De ce ea comportă pentru un nevrotic o forță valorică atât de ridicată în comparație cu celelalte reprezentări ale sale? Ce anume o face deosebită și meritorie de a fi fixată, în detrimentul altor reprezentări?

Jung reia teza profesorului său, Sigmund Freud, conform căruia reprezentările și fantasmele inconștientului gravitează în jurul unor *complexe-nucleu,* complexul lui Oedip[165] fiind adesea evocat. De fapt, susține Jung, există un complex major ce acționează ca un nucleu catalizator și care, pentru inconștientul bărbaților, este identificat drept *complexul Oedip,* iar pentru cel al femeilor drept *complexul Electra*[166]. Majoritatea oamenilor dețin la nivel inconștient pulsiunile acestor două complexe centrale și suportă la nivel conștient consecințele dinamicii lor. Dar pentru ființa umană echilibrată psihic, efectele și rezonanțele acestor complexe sunt

[165] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…, loc. cit.*, pp. 193–199.

[166] Jung, Carl Gustav, *Psihogeneza bolilor spiritului*, în *Opere complete,* vol. 3, Editura Trei, București, 2005, p. 284.

diminuate printr-un proces de fluidizare și detensionare psihică, astfel încât undele puternice răzbătute dinspre inconștientul dominat de complexele-nucleu sunt controlate și calibrate la nivelul conștientului activ. Cazul special al nevroticului constă în faptul că el dezvoltă o fixație ce vizează excesiv doar aceste complexe, doar acești centri de cumulare a energiei psihice inconștiente.

Jung susține că fixația nevrotică nu se poate cantona numai la nivelul naturii pulsative sexuale, la stadiul dorințelor și traumelor infantile erotice, natura unor astfel de puncte de forță fiind mult mai diversificată. Un nevrotic va fi pe întreg parcursul vieții sale influențat și dominat de complexul pentru care a realizat fixația psihică respectivă. În cazul oamenilor echilibrați nervos, mecanismul fixației este activat dar la intervale mari de timp și atunci în doze reduse ca durată și intensitate. În concluzie, se poate spune că acești oameni trec prin episoade de tulburare nevrotică, că au momente în viața lor de accentuată depresie dar, spre deosebire de bolnavul nevrotic, ei nu sunt conectați permanent la fixația obsesivă asupra unui complex inconștient, care îi poate urmări și conduce imperativ întreaga lor viață.

Jung insisită asupra unui aspect, pe care l-a sesizat prin prisma activității de cercetare clinică. Există cazuri în care oameni cu o ținută psihică extrem de echilibrată, cu un istoric psihic normal, brusc sunt acaparați de o criză nevrotică de proporții, ajungând foarte rapid într-un stadiu al dezechilibrului nervos, ce rivalizează sau chiar depășește pe cel al nevroticului diagnosticat de mult timp cu afecțiuni psihice irecuperabile. Cum se explică această violentă izbucnire nevrotică? De fapt în inconștientul individual evocat, fenomenul fixației a fost prezent constant, el și-a manifestat pulsiunea din copilărie, dar nu a fost proiectat spre suprafețele conștientului. Rămânerea în starea de neidentificare i-a potențat forța energetică psihică, care s-a cumulat excesiv în spatele aparenței de normalitate comportamentală. Izbucnirea, irumperea destabilizatoare are loc, susține Jung, pe fondul unei situații în care se cere o schimbare de ținută, o nouă atitudine psihologică și socială, o reînnoire și adaptare la condiții de interrelaționalitate inedite. Astfel, un om aparent echilibrat psihic deține o profundă și ascunsă fixație pentru o reprezentare traumatică infantilă, iar în momentul când se confruntă în destinul său cu

necesitatea și imperativele unei noutăți, unei schimbări ce-l solicită psihic, această fixație răzbate spre conștient, îl inundă și îl copleșește, generând o majoră instabilitate nevrotică, ce se poate dovedi a fi un palier larg deschis spre apariția isteriei severe.

Jung mărturisește că unul dintre aspectele conceptuale majore ce îl desparte de viziunea analitică freudiană este negarea unilateralității prezenței impulsului sexual în dimensiunea dinamicii inconștientului. Practic, Jung susține o detașare, o eliberare a cercetărilor psihanalitice de teza necesității naturii erotice a tuturor pulsiunilor inconștiente, teză care este, în opinia sa, o prejudecată. Jung recunoaște și acceptă conceptul de *libido,* dar pentru el este imposibil de argumentat ideea conform căreia acest concept indică doar o tendință incoștientă sexuală. Dimpotrivă, în viziunea lui Jung[167], libidoul desemnează o funcționalitate energetică, practic energia psihicului uman. Astfel el susține o perspectivă energetică asupra inconștientului omenesc. Dacă fenomenele fizice pot fi privie drept manifestări energetice, atunci și tendințele, dorințele, pusiunile psihice pot fi postulate drept *fenomene energetice*.

Sfera libidoului nu poate fi limitată, în viziunea lui Jung, doar la cadrele dorinței sexuale. Așa cum energia din planul elementelor fizice cunoaște propria dinamică, tot astfel și energia psihică se manifestă mobil, evoluează, înaintează și se retrage, se poate bloca și concentra în câțiva centri pulsativi. Amintind de exemplul freudian în care copilul manifestă primele dorințe sexuale în raport cu propria mamă, Jung contestă obiectivitatea argumentelor freudiene, considerând că Freud este și în această exemplificare tributar viziunii sale sexiste. Pentru Jung, copilul manifestă față de mama sa primele instincte de hrănire și ocrotire, urmând ca ulterior alte tendințe, cum ar fi necesitatea erotismului, să se adauge celor inițiale.

Nevroza se instaurează, conform noii viziuni dezvoltate de Jung, atunci când energia psihică pulsativă din inconștient se blochează în anumite noduri psihice, generând nuclee de blocaj și paralizie a fluenței informaționale și afective. Pacientul rămâne efectiv captiv în aceste cadre ce marchează negativ inconștientul, nepermițând o evoluție firească a inconștientului, ce vine spre a seconda și ghida întregul edificiu al con-

---

[167] Jung, Carl Gustav, *Simboluri…loc. cit., p*. 185.

știentului. Concepția jungiană asupra libidoului[168] se apropie de vizinea lui Henri Bergson, care a propus termenul de *elan vital* pentru energia și manifestările psihicului uman. Odată ce, prin intermediul psihoterapeutului, pacientul se reîntoarce la nivelul acelui blocaj nodal care îi reține dinamica energetică inconștientă și reușește spargerea lui, astfel încât întregul câmp psihic individual să poată fi degajat, șansele sale de revenire la parametrii psihici normali sunt destul de ridicate. Dar, cum atenționa și analitica lui Pierre Janet, aceste nodații nu dispar, ci doar trec într-un plan secund, mai exact se transferă din situaționarea activă în cea pasivă. Așadar, ele pot oricând să fie reactivate, existând în continuare pericolul dezechilibrării patologice.

Jung consideră că nevroza critică poate fi, în esență, privită ca o majoră *tulburare de adaptare*. Blocajul mobilității inconștientului la nivelul unor centri paralizanți, stocarea excesivă a energiei psihice în aceste noduri cumulative determină, la nivelul de suprafață al conștientului, o stare de agitație psihică care poziționează pacientul într-o imposibilitate de afirmare și comunicare socială. Este vorba aici despre inadaptare la interrelaționalitatea cu ceilalți. De fapt, observă Jung, într-un astfel de caz se produce în primul rând o inadaptare a pacientului cu sine însuși. Blocajele nodale de la nivelul energiei psihice inconștiente acționează în acest context asemenea unor surse de instabilitate și defragmentare. Rolul psihoterapiei realizate de către psihanalist se dovedește extrem de important pentru șansele de reechilibrare și adaptare psihică ale pacientului. Astfel, psihanalistul poate realiza reconstruirea legăturii dintre conștient și inconștient, deblocarea fluenței inconștientului și rearmonizarea conștientului prin ajungerea la acei centri nodali nocivi și determinarea înfruntării lor de către pacient. Abia când acesta, asistat de către psihanalist, reușește deblocarea propriilor sale puncte psihice nevralgice, se poate reinstaura balanța psihică dintre conștient și inconștient.

Jung susține necesitatea înțelegerii importanței definitorii a psihanalizei pentru igiena *morală* a individului și a societății, pentru sănătatea *etică* a ființei umane în raport cu sine însăși, dar și cu ceilalți. El consideră că psihanaliza nu poate fi privită doar din perspectivă freudiană,

---

[168] Jung, Carl Gustav, *Dinamica…, loc. cit.*, p.43.

perspectivă ce postula psihanaliza doar ca o întoarcere metodică a individului la dorințele și pulsiunile sexuale primare refulate. Dimpotrivă, psihanaliza este o tehnică și, în același timp, o *misiune morală* care responsabilizează doctorul psihanalist, căruia îi revine sarcina însănătoșirii sufletești a oamenilor. Acest demers nu poate fi asumat, în opinia lui Jung, fără înțelegerea amplorii și abisului inconștient care înseamnă, mai presus de alte abordări hermeneutice freudiene, o dimensiune energetică activă a cărei blocaje pot afecta viața individuală și socială. Prin urmare, sarcina psihanalizei se dovedește, în viziunea jungiană, a fi o misie de o înaltă și complexă *moralitate* și de o *valoare educativă* inestimabilă, demersul psihanalizei având capacitatea nu doar de a vindeca, ci și de a preveni maladiile psihicului[169].

I.2.4. Opțiuni *divergente* în abordările psihanalitice ale lui Carl Gustav Jung și Sigmund Freud. Noi trimiteri conceptuale spre arealul trăirii *religioase* și al ținutei *morale*. Critica jungiană asupra viziunii sceptice freudiene drept o perspectivă centrată în jurul stărilor umane *maladive*. Valoarea *pozitivă* a inconștientului în abordarea psihanalitică a lui Carl Gustav Jung. Diferențieri radicale între viziunea freudiană și cea jungiană asupra *moralei* și *fenomenului religios*. Limitele *dogmatice* ale interpretării freudiene ce vizează *bazele inconștiente* ale moralei și comportamentului etico-religios

Încercarea de a așeza comparativ propria viziune și creație alături de scrierile și cercetările lui Freud îi apare lui Jung drept un demers dificil și imposibil de anticipat în finalitatea sa concluzivă. Practic, modalitatea de expunere și explicitare a propriilor idei este imposibil de protejat în raport cu influențele puternice ale subiectivității. Nu poți, mărturisește Jung, să nu fii subiectiv atunci când încerci un expozeu al perspectivei ontice și gnoseologice pe care ai elaborat-o întreaga ta carieră[170]. Oricât ar fi de riguros argumentate tezele pe care le propui și oricât de mult s-ar încadra într-o zonă de științificitate exactă, solid susținută de evidențe empirice, totuși factorul subiectiv intervine și modulează, conferă nuanțe

[169] *Ibidem*, pp. 293–301.

[170] Jacobi, Jolande, *Complex, arhetip, simbol în psihologia lui C.G. Jung*, Editura Trei, București, 2015, p. 19.

și sugestii, tendințe și valențe importante[171]. În concluzie, încercarea de a-și poziționa întreaga gândire psihanalitică în raport cu cea a lui Freud a fost supusă, susține Jung, considerentelor de ordin subiectiv.

Pe de altă parte, Jung s-a întrebat dacă se poate vorbi despre originalitate în sens absolut. Se știe că ființa umană, de-a lungul întregii sale evoluții, a confirmat faptul că nu poate fi originală totalmente. Psihanalistul, viziunea și metoda sa se află sub incidența acestei reguli universal-umane. Pentru Jung, marile idei și revelațiile esențiale ale unei individualități de excepție nu aparțin propriu-zis acesteia, ele fac parte dintr-un fond spiritual comun al umanității. Prin intermediul unei personalități de excepție sunt activate anumite paliere, ferestre ce se deschid către acest tezaur informațional universal. Este adevărat că acele capacități, însușiri și calități deosebite pe care le poate deține o personalitate culturală sau științifică contribuie la așezarea acestor informații într-un limbaj și într-o perspectivă accesibilă publicului larg. Dar informațiile vitale, pulsiunile sclipitoare sau inspirate sunt desprinse, în opinia lui Jung, din acel fundal spiritual comun al omenirii.

În consecință, ideile sale considerate revoluționare nu-i aparțin întru totul, consideră Jung, ci ele au izbucnit și s-au ridicat la rostire și expunere prin intermediul însușirilor sale de scriitor psihanalist. Comparația dintre creația sa și cea a lui Freud se dovedește a fi, în esență, o comparație între două irumpții de informații proiectate din abisul comun informațional al omenirii. Apelând la metaforizare, Jung redă această situație prin metafora plantelor care sunt adânc ancorate în solul comun, chiar dacă se înalță prin formule florale diferite. Desigur, fiecare plantă extrage anumite ingrediente care îi susțin o dezvoltare și o structură proprie. La fel s-ar putea spune și despre autorii sau anumite școli și direcții din cercetarea psihologică. Pentru Jung, Freud reprezintă spiritul care a deschis orizonturi unice spectaculoase pentru cercetarea psihanalitică. Nu se poate afirma că orice experiență îndelungată în practica psihanalitică nu se confruntă cel puțin cu câteva cazuri a căror rezolvare impun apelul la metodele terapeutice freudiene. Totodată, școlile care au preluat tehnicile și desco-

---

[171] Jung, Carl Gustav, *Cuvânt înainte la Erich Neumann – The Origins and History of Consciousness*, Editura Karnac, Londra, 1989, p. 14.

peririle psihanalitice expuse de Freud, le vor confirma adesea prin practică clinică îndelungată.

Totuși, în pofida acestor merite incontestablie și vizibile, Jung se distanțează de perspectiva analitică a lui Freud și ulterior postulează el însuși cele câteva puncte de maximă divergență care îi separă concepția de cea a direcției freudiene. *Un prim punct* al acestei departajări este indicat de Jung ca fiind viziunea sceptică freudiană asupra ființei umane. Atât Freud, cât și *Alfred Adler*, strălucit discipol al său, subliniază, de pe poziții argumentative diferite, limitările și neajunsurile omului ca entitate psihică de sine stătătoare. Practic cei doi, consideră Jung[172], au declasat ființa umană, Freud reducând-o la un cumul de pulsiuni infantile sexuale refulate, iar Adler privind omul doar din perspectiva imboldului autoafirmării, al efortului întru dobândirea supremației[173]. Aceste două interpretări investesc excesiv în analiza patologicului din ființa umană, practic accentul cercetării lor gravitează constant în jurul problematicii deficiențelor psihice umane, al paradigmei omului bolnav psihic.

Dar, se întreabă Jung, să fie o astfel de paradigmă un reper de bază în evaluarea generală a ființei umane? Este imaginea celui afectat și dezechibrat psihic o măsură justă, pertinentă și suficientă pentru a trasa concluzii generale, cu valoare și impact de lege psihică, asupra dinamicii psihice a întregii omeniri? Pentru Jung, exemplul cel mai elocvent al exagerărilor și derapajelor interpretative manifeste în aceste teorii îl constituie modul de abordare freudian al fenomenului credinței religioase. Este un caz ce reflectă incapacitatea de a înțelege trăirea religioasă, tocmai prin poziționarea conceptual-analitică doar în cadrele demersului clinic ce vizează boala psihică și posibilitatea tratării sale. Dar, se întreabă Jung, de ce trebuie să privim credința religioasă doar din perspectiva unei dezechilibrări psihice impuse de traume sexuale infantile? De unde putem deține siguranța că un fenomen atât de complex cum este cel al trăirii mistice poate fi restrâns și explicat doar ca efectul sublimat al unui impact negativ erotic petrecut în copilărie, doar ca o consecință a unei plăgi timpurii ce a stigmatizat inconștientul? Faptul că această explicație este valabilă pentru unele cazuri patologice de isterie pe fundal religios sau

[172] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul spiritului în artă și știință…, loc. cit.*, pp.40–46.
[173] Adler, Alfred, *Sensul vieții*, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2010, p. 56.

de nevroză cu tematici mistice, ne dă oare dreptul să generalizăm, concluzionând că întregul fenomen religios se rezumă doar la aceste mobilități patologice?

Pe măsură ce avansează în cercetările sale asupra psihologiei religiei, Jung înțelege insuficiența și sincopele mari ce se manifestă în cazul interpretării freudiene asupra fenomenului religios, concluzionând faptul că Freud, în abordarea acestei importante teme nu depășește limitele cercetării de laborator și prejudecățile materialist-ateiste ale secolului al XIX-lea. Este de menționat faptul că Jung nu a negat valabilitatea explicațiilor freudiene pentru anumite cazuri de patologie a delirului religios, dar a reproșat constant maestrului său încercarea de generalizare ilegitimă a interpretării sale asupra întregului univers uman religios, precum și incapacitatea de înțelegere interpretativă a trăirii mitico-mistice.

În opinia lui Jung, gândirea psihanalitică a lui Freud este centrată în jurul stării nevrotice maladive. Astfel, orice afirmație sau teză freudiană își are deplină justificare în interiorul abordării acestei stări. Concret, concluziile analitice dezvoltate de Freud dețin valabilitate și veridicitate în cadrele mobilității patologice. Dar cum se încearcă proiecția acestor axiome în afara patologicului, se apelează de fapt la un demers de extrapolare hermeneutică forțată, de interpretare ce prejudiciază sau ajustează brutal realitatea în favoarea propriilor principii.

Prin urmare, Freud ajunge să observe că teoriile sale au dreptate acolo unde deja a reformulat un volum de experiență psihanalitică. Jung sesizează că este o gravă eroare să transformi realitatea în funcție de propriile teorii, în loc să preschimbi aceste teorii și să le perfecționezi în raport cu noile orizonturi de realitate întâlnite. În această limitare obsesivă constă incapacitatea și lipsa de deschidere a viziunii freudiene. Freud a încercat, în opinia lui Jung, să transfere patologicul asupra întregii realități, boala psihică asupra artei, religiei, culturii, interrelaționărilor familiale, pentru ca apoi să vină cu soluțiile vindecării clinice pentru întreaga lume, considerată astfel atinsă de stadii avansate de isterie și dezechilibru nervos. Jung consideră că propriile obsesii, frustrări sau traume infantile îl pot îndepărta pe psihanalist de adevărul spre care tinde inițial. Este și cazul lui Sigumnd Freud, care a deschis o dimensiune fascinantă de cercetare psihologică, dar nu și-a mai asumat schimbarea necesară pentru pășirea în acest nou univers.

Pentru Jung, această poziționare a lui Freud în abordarea psihicului uman constituie un prim reper de distanțare și departajare între viziunea sa și cea freudiană. Una dintre premisele de la care se pleacă în psihanalitica jungiană este cea care susține că inconștientul uman nu reprezintă doar o zonă de cumulări negative, de sedimentări psihice toxice, care reprezintă un pericol vital odată angrenate într-o mișcare de izbucnire spre conștient. În opinia lui Jung, inconștientul, ca sursă primară, stă nu doar la baza nevrozelor și isteriilor cronice, ci și la fundamentul marilor creații culturale, la temelia trăirilor mistice ce îl ridică pe om peste propriile limite spațio-temporale. Așadar arta, cultura, credința, sacrificiul, cu precădere în sensul augustinian al jertfei de sine ca izbăvire spirituală[174] și dragostea pentru ceilalți semeni își au sursa și resortul mobilității lor în zonele de pulsație inconștientă, iar spre deosebire de Freud, Jung nu vede în aceste complexe manifestări umane patologii, deficiențe psihice sublimate.

Dimpotrivă, Jung consideră că nu toate producțiile inconștientului se pot explica și încadra prin apelul la maladivul și dezechilibrul psihic, la constanta traumei sexuale infantile refulate. Nu se poate găsi o legătură reală permanentă între fenomenalitatea religiei sau a culturii și blocajele de ordin erotic incoștient. Mai mult, nu se poate justifica întemeierea acestor fenomene omenești de amploare în nici o patologie a unui dezechilibru sau a unei refulări psihice, indiferent de tipologia sa. În viziunea lui Jung, omul trebuie să își asume, prin intermediul psihanalizei, forța și complexitatea pozitivă a inconștientului, faptul că boala și derapajele maladive sunt secundare în raport cu potențialul pozitiv inconștient, potențial ce odată activat, poate direcționa ființa umană spre un real progres spiritual și spre sferele auto-depășirii. Este una din perspectivele prin care analitica jungiană se distanțează semnificativ de gândirea psihanalitică freudiană.

După mărturisirea lui Jung, poate cea mai importantă și semnficativă trăsătură a gândirii sale psihanalitice, prin care se deosebește de viziunea conceptual-aplicată a lui Freud, fiind un *al doilea* factor al diferențierii conceptuale evocate, este înțelegerea prezenței *factorului subiectiv* la nivelul oricărei cercetări psihologice. Prin urmare, spre deosebire de Freud, Jung

[174] Augustin, *Prima cateheză*, Polirom, Iași, 2002, p. 115.

consideră pretenția de obiectivitate deplină științifică absurdă. Concret, dacă în spatele teoriei și practicilor riguroase se află, în ultimă instanță, ființe umane, atunci opiniile și perspectivele subiective trebuie să fie prezente. În opinia lui Jung, subiectivitatea face parte din complexitatea ființării umane, iar neglijarea, ignorarea sau negarea existenței sale este un demers ce nu contribuie la autentica explorare a adevărului. Pretenția de obiectivitate sau de cunoaștere nerelativă este o altă exagerare tipică pentru gândirea lui Freud, care permanent manifestă tendința de a enunța imperative și axiome cu ambiția de valabilitate atemporală.

Jung constată că, dimpotrivă, dacă în alte domenii de analitică științifică s-a ajuns la concluzia că multe dintre tezele investite cu un grad ridicat de certitudine au fost ulterior negate de evidențele noilor descoperiri, cu atât mai mult în cazul psihologiei, cu precădere în cazul psihanalizei, un domeniu atât de subtil situat la limitele abstractului, se pot propune teze cu statut de principii universal-valabile. Jung amintește despre concepte psihanalitice cum ar fi *pulsiunea* și *spiritul*. Adesea, cei doi termeni au fost așezați opozitiv, iar psihanaliza freudiană s-a pronunțat asupra lor de pe pozițiile unui obiectivism științific ce se considera deplin argumentat. Astfel, pulsiunea era considerată resortul generator, de natură erotică, pentru întreaga dinamică a inconștientului, iar spiritul reprezenta chipul conceptual al mecanismului refulării, etajul superior al moralității ca instrument de cenzură conștient exercitată asupra deschiderilor riscante din inconștient.

Prin urmare, *pulsiunea* ar fi, în opinia lui Freud, elementul cheie pentru întregul complex inconștient, iar *spiritul* doar o noțiune menită să ascundă intensitatea refulării declanșate pe fondul sentimentului de pudoare, reținere, jenă și supunere în raport cu exigențele și convențiile sociale. Aici, consideră Freud, marile sisteme religioase și-au asumat misiunea cenzurării inconștientului, mai precis a izbucnirilor pulsiunilor inconștiente către conștient, prin inventarea unor dogme ce au susținut fantasma existenței lui Dumnezeu și a lumii transcendente, justificând astfel pertinența moralei și necesitatea ascultării imperativelor sale în mod necondiționat. Este, așadar, o așezare opozitivă a celor doi termeni care, în opinia lui Freud, nu ar putea fi niciodată conciliați, unul reprezentând

torentul haotic, primar și instinctual al inconștienului, celălalt ascunzând mecanismele cenzurării și refulării acestuia.

Jung s-a întrebat: cunoaștem noi în mod desăvârșit universul inconștientului, astfel încât să ne pronunțăm, cu pretenții de obiectivitate indubitabilă, asupra complexității sale? Oare nu știm noi prea puțin sau vedem doar tușa de suprafață a universului nelimitat al inconștientului? Avem cunoștințele necesare pentru a emite edicte și axiome în ceea ce privește dinamica acestui abis ce se deschide dincoace de noi? Și ce este în esență, s-a întrebat Jung, *pulsiunea*? Faptul că o serie limitată de experimente și analize de laborator au arătat că există curenți psihici puternici care răzbat din inconștient, precum și faptul că unii dintre aceștia ar veni în urma unor traumatisme sexuale infantile, nu ne poate certifica drept cunoscători ai mecanismlui pulsiunii și cu atât mai puțin ai sistemelor de operare inconștiente.

Lui Jung, tratarea freudiană a celui de al doilea concept, anume *spiritul*, i se pare din nou insuficient argumentată și edificată, asemenea discuției despre *pulsiune*, pe baza unor prejudecăți subiective și sociale, tributare obsesiei erotice freudiene și presupozițiilor secolului al XIX-lea. Se pot oare concluziona repere și definiții pentru un fenomen atât de amplu și de prezent pe tot parcursul evoluției umanității? Să fie concepția freudiană ultima și cea mai elocventă concluzie asupra paradigmei spiritului? Și în acest caz Jung îndeamnă la prudență în demersul postulării unor edicte ce pot dovedi, la o analiză atentă, imaturitate științifică.

Pentru viziunea jungiană, desemnarea *spiritului* drept acel concept în spatele căruia se ascunde mecanismul cenzurării pulsiunii inconștiente și sistemul refulării dorinței sexuale este o încercare exagerată și fără deplină justificare empirică. Jung s-a întrebat dacă nu se impune acceptarea spiritului drept fundalul în baza căruia se poate realiza un echilibru între conștient și inconștient. În acest sens, Jung adoptă o poziție total diferită față de Freud în ceea ce privește *religiile*[175] și *moralitatea*. El sesizează, în decursul unei vaste experiențe de cercetare psihanalitică, că religiile sunt și complexe sisteme terapeutice, prin intermediul cărora oamenii pot fi reechilibrați psihic. Jung insistă pe ideea că această calitate

---

[175] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…*, *loc. cit.*, pp.. 403–408.

excepțională a religiilor nu neagă cu absolut nimic deschiderea lor spre transcendență și posibilitatea existenței divine. Dimpotrivă, ele acționează și pentru sănătatea psihică a oamenilor, alături de alte misiuni pozitive pe care le pot împlini în destinul omenirii.

Morala propusă de religii comportă, în opinia lui Jung, asemănări cu tehnicile prin care psihanalistul încearcă aducerea conexiunilor dintre conștient și inconștient în balansul unei armonii potențatoare psihic. În concluzie, morala urmărește, alături de alte ținte importante, și impunerea unei ținute axiologice care să permită o funcționalitate ordonată și echilibrată atât a suprafeței psihice reprezentate prin conștient, cât și a teluricului pulsativ ce definește inconștientul. Abia de la această echilibrare, impusă prin asumarea principiilor moralei religioase, se poate accede la etajele superioare de conviețuire armonică și de intense deschideri spre transcendentul indefinibil științific. Jung amintește faptul că înțelegerea importanței eticului trebuie să determine atitudini și conduite morale, religia, asemenea psihanalizei, încercând să îl poarte pe om, ca unitate psihică bipolară, spre un deziderat al corectitudinii afectiv-mentale.

În viziunea jungiană, operaționarea sacră, ritualurile, inițierile și practicile rugăciunii, meditației, postului și ascezei trebuie înțelese *și* ca tehnici sau metode de catharsis și refacere a energiei psihice. Din perspectiva omului religios, aceste funcții pot fi considerate drept secundare, nerelevante dar, cum susține Jung, ele există și își manifestă constant efectele asupra vieții individuale și sociale. Din nou, Jung nu neagă posibilitatea de înălțare și deschidere spirituală a ființei umane în raport cu atotprezența divină, dar consideră extrem de importante și aceste calități secunde, adiacente pe care le dețin morala și tehnicile sugerate prin dogma și riturile sacerdotale. În consecință, conform acestei viziuni, funcționalitatea psihanalitică, mai precis psihoterapeutică, poate conlucra cu funcționalitatea actului de credință religioasă. Aceeași deschidere o manifestă Jung și pentru sfera cercetărilor realiste și a explorărilor ce aparțin științelor cu caracter de înaltă exactitate.

Psihanaliza nu poate evolua fără să nu se raporteze și la dimensiunea științelor empirice, științe dintre care biologia sau medicina îi sunt mai apropiate. Religia și *morala* pe care o propune reprezintă în acest context o încercare de a cunoaște și perfecționa omul dinspre interior

către exterior, pe când științele exacte pleacă de la răsturnarea acestui demers, ele susținând o înțelegere și îndrumare a ființei umane dinspre exterior către interioritate. Ambele direcții de preocupare majoră exploratorie sunt vitale pentru evoluția fiiinței umane ca individ și specie[176]. În opinia lui Jung, cele două paradigme de explorare și trăire trebuie să nu se excludă reciproc ci, dimpotrivă, să se întâlnească într-un dialog ce trebuie să fie cât mai riguros. Dinspre această întâlnire se pot amplifica energiile psihice omenești, Jung sesizând, asemenea lui Georg W.F. Hegel, importanța dialecticii, a mobilității ce reunește dual teze opuse pentru a genera noi teze superioare.

Desigur, în opinia lui Jung, nu se impune un conflict între spiritual și empiric, precum este solicitat în cazul teoriei hegeliene, unde idei opuse se ciocnesc în jocul dialecticii nimicitor-demiurgice, dar impactul reunirii celor două valențe omenești duce la avansarea spirituală a personalității umane, la perfecționarea sa prin cumularea de noi resurse energetice la nivelul multiplu activ al psihicului. Jung susține că, spre deosebire de Freud, el consideră că acest joc dialectic dintre cele două mari extreme, anume *spiritualitatea* și *empirismul*, este responsabil de generarea unor mereu alte potențe psihice. Pentru Freud, unicul izvor al înnoirii și amplificării acestor capacități, unica sursă reală a energiei psihice nu poate fi decât pulsiunea sexuală generată pe fondul traumei erotice infantile. La Jung, această pulsiune își are meritul și importanța ei în contribuția la potențarea energiei psihice, dar ea nu poate fi postulată drept unicul izvor de energie sufletească, o astfel de postulare fiind un demers abuziv, arbitrar, dictat din motive personale, subiective și nu argumentate metodologic.

Problema ce se ridică nu este aceea de a respinge importanța sexualității pentru alimentarea progresivă a energiei psihice, ci doar de a controla prin circumscriere și limitare extensia, extrapolarea rolului sexualității în zone ce nu au legătură cu ea. Jung a înaintat și mai mult în demersul distanțării sale de Freud în această problematică, afirmând că este poate mai just, din perspectiva unei psihanalitici moderne, să fie înlocuite noțiunile de pulsiuni sau forțe prin noțiunea *intensităților de valoare*.

Al treilea factor al deosebirii dintre viziunea psihanalitică a lui Jung și cea a lui Freud este reprezentat prin concepția asupra fenomenului

[176] Jung, Carl Gustav, *Dinamica…*, *loc. cit.*, p. 410.

religios. Freud, în opinia lui Jung, neagă cu vehemență posibilitatea transcendenței ca un dat ultim situat în spatele dialecticii dintre inconștient și conștient, și odată cu această respingere refuză posibilitatea de existență a Divinității ca temei pentru trăirea mistică. Astfel, este negat orice scenariu în care o conștiință superioară demiurgică poate interfera cu destinul omului, încadrându-i și marcându-i transcendent evoluția, integrând viața umană și distructivitatea răului într-un plan al perfecțiunii universale, așa cum propunea, spre exemplu, ipoteza *armoniei prestabilite* leibnizene[177]. În viziunea freudiană, Dumnezeu nu poate fi decât imaginea sublimată a tatălui din copilărie, dorința de raportare la autoritatea protectoare paternă și necesitatea conflictului cu aceasta fiind factorii care, prin multiple transformări simbolice, devin ceea ce noi numim în religie credința în Divinitate, păcat și necesitatea mântuirii[178].

Jung observă că în concepția lui Freud, *romanul de familie*, relațiile interfamiliale sunt conexate cu mecanismul fantasmei și al sublimării, pentru ca apoi să fie extrapolate, proiectate într-un sistem doctrinar elaborat, ce devine o religie. Ca rezultat, pentru Freud religiile sunt sisteme de concentrare a acestor sedimente psihice, cenzura morală și refularea permițând amplificarea tensiunilor inconștiente pe fundal religios și, în final, izbucnirile nevrotice. Astfel, se explică înțelegerea creștinismului drept o fantasmă elaborată dogmatic, ce are la bază mecanismul refulării de tip sexual, refulare ai cărei poli ar fi identificați în complexul lui *Oedip* și cel al *tatălui*. Jung sesizează că aceste complexe, deși există și sunt puternic active, nu pot fi responsabile decât pentru o parte limitată a manifestărilor nevrotice cu pretenții religioase. Practic, deși o parte din bolile psihice se fundamentează în acest gen de dezechilibre, ce determină fixații pe complexul tatălui sau al lui Oedip, a susține că întreaga experiență religioasă a omenirii se bazează doar pe acest gen de fixații este o exagerare nejustificată.

De fapt, comentează Jung, Freud a încercat o aplicare a imaginii simbolice a lui Iehova, zeitatea supremă a vechilor evrei, în cadrele teoriei sale psihanalitice tranformând această imagine în conceptul de *Supraeu*.

---

177 Leibniz, Gottfired Wilhelm, *Monadologia*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 60.

178 Freud, Sigmund, *Totem și Tabu. O interpretare psihanalitică a vieții sociale a popoarelor primitive*, Editura Herald, București, 2017, pp. 174–175.

Totodată, Freud a limitat substanțial explicația psihanalitică asupra religiilor atunci când a încercat să explice fenomenalitatea spirituală religioasă, punând la baza acesteia doar motive sexual-familiale. Ceea ce nu are în vedere Freud, și este o eroare incontestabilă în opinia lui Jung, este *funcția religioasă a ființei umane*, funcție care nu a fost creată pe baza unor alte pulsiuni inconștiente întemeietoare, ci invers, *ea a stat la baza* multora dintre acestea. Omul a apărut odată cu o structură de bază a inconștientului său, iar din această structură a făcut parte și funcția religioasă primară[179].

Dovada în favoarea acestor argumente constă, în opinia lui Jung, în istoria ancestrală a speciei umane. Cu alte cuvinte, cele mai vechi relatări despre om sunt cele în care se vorbește despre activitatea sa religioasă. Este vorba, așadar, despre perioade extrem de îndepărtate, în care relațiile familiale nu erau clar constituite, posibilitatea de proiecție și sublimare a acestora înspre fenomenalitatea religioasă fiind exclusă. În concluzie, în opinia lui Jung, nu relațiile familiale cu substrat sexual stau la baza credinței și dogmei religioase, ci mai degrabă acestea din urmă au influențat și vor influența mediul familial și tensiunile erotice din anticamera psihică a acestuia.

Prin urmare, funcția religioasă a omului este una primară, eidetic-ontică, consubstanțială ființării omenești, iar încercarea de a exclude acest adevăr conduce la generalizarea unor erori cu pretenții de evidențe științifice. Psihologul nu trebuie să-și asume rezultatele propriilor cercetări drept adevăruri ce pot explica și defini întreaga dinamică a sufletului uman. El trebuie să înțeleagă că evidențele pe care le constată sunt parte dintr-un univers extrem de amplu, iar ceea ce este de cunoscut în continuare, zonele și ariile de explorare analitică, sunt mult mai vaste decât se poate anticipa plecând dinspre datele științifice deținute și prelucrate. Pe cale de consecință, ceea ce un cercetător cunoaște trebuie să fie mereu readaptat și modelat în raport cu noile orizonturi descoperite, în caz contrar instaurându-se paralizia gnoseologică, blocajul circular la nivelul unor teze repetitive.

Dinspre această perspectivă, susține Jung, pacientul și afecțiunea sa psihică trebuie raportate la întregul conștiinței umane, la stadiul totalității

[179] Jung, Carl Gustav, *Dinamica inconștientului…, loc. cit.*, pp. 74–75. Idem, *Psihologia religiei…, loc. cit.*, p. 221.

psihice a tuturor ființelor umane. Boala ca dezechilibru patologic se poate instaura atunci când un psihic individual este desprins de psihicul colectiv, atunci când are loc o secționare a conexiunilor dintre aceste două sfere, dimensiuni ce nu pot exista și evolua decât prin co-afirmare reciprocă. Așadar, continuă Jung, pacientul trebuie privit drept o prezență insulară, o existență solitară îndepărtată de restul interrelaționărilor umane la nivel mental și afectiv. Prin urmare, rolul prioritar al pihoterapeutului este încercarea de a-l readuce pe cel afectat psihic la cotele cognitive și sentimentale normale, este demersul reintegrării pacientului în zonele conviețuirii sufletești, reancorării sale în echilibrul uman comun dintre inconștient și conștient.

Cât timp inconștientul izbucnește vulcanic prin structura excesiv de sensibilă și permisivă a conștientului, cât timp pulsiunile sau, după formularea lui Jung, *intensitățile* inconștiente haotizează și tulbură profund structura conștientului, pacientul rămâne *un caz*, *o paranteză* situată în afara mobilității psihice firești. Eul rămâne captiv bolii atâta vreme cât timp este izolat de întreg și se manifestă drept o excepție patologică. Începutul vindecării, inaugurarea tratării cu succes a dezechilibrului nervos coincide, în opinia lui Jung, cu tendința de reîntoarcere a individualității psihice în parametri unei normalități spirituale definitorii. În acest context, Jung trimite la viziunea moral religioasă a creștinismului, viziune ce susține imperativul celei de *a doua nașteri*[180], o reactualizare a conștiinței care și-a reglat și stabilizat conexiunile cu inconștientul, astfel încât acesta nu a fost ignorat sau eclipsat, ci doar *integrat* în sfera totalității psihice individuale.

Abia printr-o justă raportare a conștientului la inconștient, prin recunoașterea importanței pulsiunilor inconștiente și înțelegerea axiomatică a lor se poate realiza echilibrul psihic, iar pacientul se naște a doua oară, cu o altă viziune și percepție asupra propriului destin. Este o viziune ce acceptă profunzimea și potențialitatea nesfârșită a inconștientului ca abis al sufletului uman. De la această accepțiune, consideră Jung, trebuie reasumat mesajul marilor tradiții religioase care atenționează exact asupra importanței și capacităților nelimitate ale adîncurilor sufletești, adâncuri ce pot fi apelate sub semnul moralității, a compasiunii sau sub imboldul distrugerii de neoprit. Dacă, așa cum ne evocă tradiția marilor religii,

---

[180] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…*, *loc. cit.*, pp. 133–135.

dinspre inconștientul pulsativ ne pot sosi atât tendințele constructive, cât și cele de autoanihilare, atunci raportarea la acest inconștient, conștientizarea existenței lui și abordarea dimensiunii sale cu un maxim de responsabilitate etică sunt condiții de neevitat pentru evoluția ființei umane, deja compromisă, din această perspectivă, prin derapajele dramatice ale conflictelor secolului al XX-lea. Jung susține din nou importanța asumării de către psihanalist a conduitei morale, a idealului concretizării binelui, a vindecării psihice, dinspre această vindecare a stărilor nevrotice individuale și colective luând naștere resorturile unei lumi dominate de compasiune și echilibru interrelațional. Jung vede un asemenea deziderat ca fiind foarte aproape de mesajul creștin ce anunță posibilitatea apropierii de prezența divină, percepută drept paternitatea supremă.

Freud, în viziunea analiticii jungiene, nu a acceptat suveranitatea spirituală și psihologică a acestei paternități divine, considerând-o un produs al sublimării sentimentului de paternitate umană, sentiment angajat conflictual în raport cu valoarea libidinală conferită de copil personalității materne[181], personalitate pe care acesta o vede drept o proprietate psihică de neîmpărțit cu propriul tată[182]. De aici și lipsa de valențe morale în gândirea freudiană psihanalitică, o gândire care, dimpotrivă, a încercat negarea unor asemenea valențe, morala nefiind înțeleasă decât ca o fațadă în spatele căreia pulsa trauma și dorința sexuală inaugurată în etapa infantilă a vieții. Pe acest fundal conceptual și-au găsit solul fertil de dezvoltare nihilismul și ateismul freudian, excese pe care Jung le-a considerat exagerările unui demers căruia îi revine, totuși, meritul de a fi deschis orizonturi noi și fascinante în aria de preocupări a psihologiei.

În opinia lui Jung, ceea ce Freud a refuzat metodic să accepte a fost acea naștere din spirit, acea înnoire a destinului uman prin recunoașterea valorii pozitive a inconștientului și asumarea morală a acesteia. O asemenea asumare presupune însă depășirea stadiului cercetării de laborator și ancorarea în sferele eticii psihanalitice, a reperelor ce impun psihoterapiei un parcurs corelat și constant cu idealitatea săvârșirii binelui, întru compasiune pentru semenii afectați de întunecările psihice. Pentru Jung,

---

[181] Freud, Sigmund, *Eul și Se-ul*, în *Opere esențiale*, vol. 3, Editura Trei, București, 2010, p. 312.

[182] Freud, Sigmund, *Declinul complexului Oedip*, în *Opere esențiale*, vol. 5, Editura Trei, București, 2010, p. 287.

opoziția dintre propriile sale concepții psihologice și cele freudiene se rezumă la diferențierea netă a ipotezelor de lucru. Presupozițiile lui Freud, cum ar fi *trauma sexualității infantile* sau *complexul lui Oedip*, se relevă a fi, din perspectiva analiticii jungiene, insuficiente, parțiale, adesea voit exagerate. Astfel, se impune acceptarea unei părți însemnate a lor, dar numai pentru anumite cazuri patologice și chiar și atunci ținându-se seamă de posibilele corelări cu alte ipoteze ne-freudiene.

Critica jungiană gravitând în jurul celor trei repere evocate mai sus, nu vine niciodată să conteste radical sesizările și tezele freudiene, ci doar să le relaxeze conceptual, să le elibereze de pretenția unei suveranități hazardate. Ea le arată în limitele, dar și în valabilitatea lor parțială, valabilitate ce confirmă lipsurile și, în același timp, calitățile viziunii psihanalitice freudiene ca demers inaugural, ca act de pionierat științific în dimensiunea explorărilor psihologice[183].

I.3. Jung și relansarea capacităților inconștientului dincolo de pansexualismul sau exclusivismul principiului sexual freudian. Reînvestirea axiomatică a moralei în versiunea psihanalitică jungiană

I.3.1. Jung și interpretarea *monistă* freudiană asupra arhitecturii inconștientului. *Dogmatismul* freudian și riscurile sale concretizate prin tendințele spre amoralitate și ateism. Declasarea valorică a conceptelor primordiale creștine și postularea *fantasmei incestului*. *Eros* și *Thanatos*. Interogarea freudiană asupra *trecutului* pacientului și interogarea jungiană asupra *viitorului* pacientului. Asumarea de către Jung a dificultăților psihanalitice drept probleme de *morală* și nu doar de metodică psihologică. *Supraeul* și raportul postulat de Johann G. Fichte între *Eu* și *Non-eu*. O paralelă cu teza *autoafirmării* la Alfred Adler

Psihanaliza deține, din perspectiva lui Carl Gustav Jung, o arie de competență exploratorie mult mai vastă decât lasă să se înțeleagă cercetările freudiene. Ea nu poate fi restrânsă operațional și conceptual la nivelul patologiei nevrozelor severe care sunt declanșate pe fondul unor

---

183 *Ibidem*, pp. 401–409.

traume sexuale infantile. De fapt nevroza însăși, ca fenomen psihic negativ acut, nu poate fi redusă la explicațiile justificative ce trimit către traume individuale erotice timpurii. În viziunea lui Jung, nevrozele se află într-o profundă legătură cu întreaga dimensiune creativă, contemplativă și de trăire a ființei umane. Astfel, a cerceta fenomenalitatea nevrozelor presupune ca însăși psihanaliza să se raporteze la domenii precum religia, etica, arta, cultura sau istoria. Abia dinspre sondarea acestor zone de expozeu vast și complex al formelor de manifestare umane, ce sunt purtate și generate de intensități energetice inconștiente, se poate contura o imagine mai cuprinzătoare, dar desigur tot insuficientă, asupra dinamicii spirituale a enigmei ce o reprezintă în continuare ființa omenească.

Din această perspectivă se conturează și reproșul pe care Jung i-l adresează lui Freud. În opina lui Jung, gândirea freudiană a restricționat explicația și cercetările psihanalitice la nivelul conceptului de sexualitate infantilă. O astfel de abordare, ce limitează exercițiul cunoașterii în baza unei matrițe sau a unui format conceptual preconceput, este în ultimă instanță un *dogmatism* manifest. Dogma[184], susține Jung, își are locul și rostul său bine determinat în aria teologiei teoretizate și a credinței trăite. Este justificată prezența și postularea dogmei ca reper ultim și ireversibil în interiorul acestor sfere spirituale, tocmai datorită caracterului ei absolut. Dogma se aplică și este asumată excluzându-se demersurile excesiv interpretative și interogative. În cazul ei se cere în primul rând credință și abia apoi teoretizare, dar o teoretizare ce trebuie să se încadreze în restricțiile și imperativele stipulate deja prin revelarea și primirea dogmei.

În știință nu există, în opinia lui Jung, un absolutism de genul celui prezent în credință și teologie. Tocmai îndoiala, schimbarea constantă și chiar contrazicerea de sine constituie pentru cercetătorul științific imboldul descoperirii și progresiei studiului neîntrerupt. O știință care nu se perfecționeză, prin corectarea sau chiar negarea afirmațiilor în care s-a învestit la un moment dat, indică un grad ridicat de blocaj dogmatic[185]. Acesta este și cazul psihanalizei lui Sigmund Freud.

---

184 Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei vestice și estice*, în *Opere Complete*, vol.11. Editura Trei, București, 2010, p. 60.

185 Jung, Carl Gustav, *Cuvânt înainte la* Jacobi, Jolande, *Psihologia lui C.G. Jung*, Editura Trei, București, 2012, pp. 13–14.

Practic, acuza principală adusă de Jung lui Freud se rezumă la *dogmatismul* cercetărilor sale. Jung a considerat că Freud credea doar în postulările sale psihologice, iar atunci când acestea se dovedeau a fi incompatibile cu zone vaste din fenomenalitatea spiritului uman, în numele propriei credințe științifice, mai precis în numele dogmatismului său analitic, prefera evitarea sau excluderea evidențelor care nu concordau cu tezele pe care le susținea. Deși există avantaje și în cazul unidirecționalității în cercetarea științifică, cum ar fi schițarea din ce în ce mai pronunțată a unui domeniu delimitat, a unei materii de studiu distincte, totuși dezavantajele sunt mai numeroase și mai grave pentru evoluția și emanciparea cunoașterii umane.

Dintre aceste dezavantaje, unul dintre cele mai nocive o constituie tendința de radicalizare și exclusivism științific. Un demers științific care nu cunoaște scepticismul și îndoiala, interogația și punerea sub semnul întrebării constructive a propriilor descoperiri, o cale de explorare ce nu crede că se poate înșela în concluziile propuse reprezintă un act de orgoliu științific care se poate întinde paralizant, preschimbând bunele intenții epistemice inițiale în psihoze și obsesii cu pretenții de obiectivitate. Mai mult, lipsa de toleranță în ceea ce privește deschiderea spre axiologia tradițională, spre marile valori etice convenționale, restricționarea perspectivei asupra acestora doar la nivelul surprinderii calităților negative și a eșecurilor pot conduce la teze care justifică *amoralitatea* și ateismul. În acest sens, *dogmatismul freudian* este *unul amoral*, *non-etic* în raport cu moștenirea mistică și teologică a creștinismului.[186]

Declasând existența Divinității la stadiul unei imagini paterne sublimate și considerând marile acte ritualice, împlinite de sacerdot pentru și împreună cu spiritul eclesiastic al credincioșilor, drept simple rezonanțe ale traumelor și dorințelor sexuale infantile, postulând *fantasma incestului* drept o constantă a trăirii umane, Freud nu doar propune o altă interpretare asupra creștinismului, dar și subminează *autoritatea morală* a acestuia, devalorizându-i concepte-reper precum *păcatul* sau *Dumnezeu Tatăl*. Sesizând aceste derapaje și riscuri în cazul cercetărilor freudiene, Jung a decis îndepărtarea de opțiunea științifică a lui Freud și alegerea unui parcurs propriu pentru explorările sale psihanalitice.

---

[186] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza...*, *loc. cit.*, 401–408.

Indiferent dacă ne asumăm dimensiunea credinței creștine sau o respingem, nu se poate nega valoarea terapeutică a întregului ei complex ritualic. Atitudinea freudiană în raport cu această temă, extrem de importantă pentru dezvoltarea și evoluția conștiinței umane individuale și colective, își are temeiul, consideră Jung, în resurecțiile culturale impuse de momentele Reformei și Iluminismului. Dinspre acești doi poli a fost generată atitudinea radicală combativă la adresa experienței religoase, cu precădere fiind vizată credința creștină. *Reforma*, deși a susținut și a impus anumite reglementări menite să apropie omul de posibilitatea existenței divine, prin reducerea importanței de mediator a sacerdotului, a generat fracturi și fragmentări la nivelul creștinătății, ceea ce a pregătit terenul pentru critica și negarea acestei religii.

La rîndul său, momentul *Iluminismului* se dorea o eliberare a ființei umane de sub spectrul tuturor axiomelor credinței creștine, axiome considerate superstiții și prejudecăți care au dominat tiranic psihicul omului antic și medieval. Astfel, se respingea posibilitatea existenței adevărului revelat și se propunea o nouă credință, credința în raționalitatea ființei umane, capabilă ea singură să atingă perfecțiunea pe toate paliere vieții terestre, unica viață considerată reală. Din cadrul acestor perspective și mentalități s-au desprins marile doctrine ale secolului al XIX-lea care negau valorile creștinismului, printre care filozofia lui Friedrich Nietzsche[187] și psihanaliza lui Sigmund Freud[188]. Aceste încercări anti-creștine, consideră Jung, focalizându-și analiza pe tezele lui Freud, nu au mai ținut cont de faptul că un om sau o societate care nu se raportează la un demers religios universal, cum ar fi cel creștin, riscă să se situeze sub incidența nevrozelor.

Criza psihică, la nivel individual sau de tip social, are drept una dintre cele mai potente surse și lipsa unei stabilități religioase. Încercările de a

[187] Diferențele conceptuale majore dintre universul gândirii nietzscheene și cel al gândirii freudiene nu sunt accentuate în abordările jungiene din necesitatea menținerii coerenței criticii aduse întregii mentalități culturale a secolului al XIX-lea. O departajare prea evidentă între cele două paradigme de gândire ar fi așezat critica jungiană sub riscul impresiei unei secvențialități subiective. Jung, atunci când apropia cele două gândiri și le critica, viza consolidarea propriei opțiuni analitice și departajarea acesteia de întregul complex al viziunilor tributare secolului al XIX-lea și mentalităților sale psihologice și culturale.

[188] Jung, Carl Gustav, *Freud..., loc. cit.*, pp. 389–392.

redirecționa pulsiunea emisă de funcția religioasă a inconștientului spre utopiile social-politice, practic încercarea de a înșela vigilența acestei funcții, s-au finalizat în mod dramatic, falsele religii încercând impunerea propriilor doctrine prin conflict și teroare. Jung amintește faptul că este aproape o normalitate tendința omului, lipsit de sensul și crezul asumat al unei religii, de a-și ancora psihicul în zonele toxice ale nevrozelor ascendente. Tot în același mod și o societate, ca multitudine de individualități, poate resimți aceeași înclinație atunci când i s-a refuzat apelul la o instanță religioasă. Atât personalitatea individuală, cât și întreaga societate, subliniază Jung, pot experimenta într-o astfel de situație sentimentul abandonării, al solitudinii spirituale. Acestui gol psihologic nu i-au putut afla soluția nici nihilismul nietzscheean și nici dogmatismul amoral susținut de teoriile freudiene. Totodată, marile totalitarisme ale secolului al XX-lea nu au redus vidul psihologic general evocat ci, dimpotrivă, au amplificat-o tragic.

Pentru Jung, inconștientul uman comportă o întreagă gamă de aspecte și caracteristici, de expresii și forme ale manifestării. Acceptând acest cromatism structural și funcțional, nu se mai poate gândi dimensiunea inconștientului drept o masă imensă de conținut psihic care ar gravita în jurul unei singure axe, cea pe care Freud o identifica drept pulsiunea sexuală. În sprijinul observației sale, Jung evocă tendința inconștientă de *autoafirmare*, concept central pentru viziunea psihologică a lui *Alfred Adler*. Perspectiva freudiană și cea adleriană asupra dinamicii inconștientului apar, susține Jung, drept două abordări diferite, în anumite puncte teoretice chiar opuse. Freud[189] consideră inconștientul drept sfera dominată de *pulsiunea sexuală* ce răzbate spre conștient cu tendința acaparării acestuia, iar Adler vede în *autoafirmare* și în pulsiunea de *impunere* nucleul central dinspre care energia psihică inconștientă accede către suprafața psihică reprezentată de conștient. Astfel, cele două opinii analitice par ireconciliabile.

Totuși, din perspectiva jungiană, practica clinică și observațiile empirice nu par a confirma existența acestui raport opozitiv. Jung observă că odată cu recunoașterea cromatismului de nuanțe și pulsiuni prezente în inconștientul uman, nu se mai poate vorbi despre o poziționare exclusivistă a unui singur element drept factor caracteristic. Dimpotrivă, în inconștientul uman se pot manifesta deopotrivă și la fel de intens atât

[189] Freud, Sigmund, *Viața mea și psihanaliza*, Editura Herald, București, 2016, pp. 187–188.

impulsiunea sexuală, cât și cea de impunere și autoafirmare. Mai mult, este posibil ca multe alte tipuri de pulsiuni, cum ar fi, spre exemplu, tendința creațională sau cea a distrugerii, să coexiste și chiar să conlucreze la constituirea unui flux comun inconștient, care să irumpă acaparând conștientul.

Jung îi reproșează lui Freud, printre alte teze, și cea care susține *monismul* conceptual. Este vorba despre încercarea de a explica și justifica întreaga mobilitate psihică umană, și cu precădere arhitectura dinamică a inconștientului, printr-un singur factor atotpotențator. În concepția psihanalitică jungiană nu se poate vorbi despre monism sau dualism la nivelul activității inconștientului, ci doar despre o plurivalență, despre un sistem multiformal care, abia el, poate da măsura complexității afectiv-cognitive ce definește ansamblul psihicului omenesc. Prin urmare, pulsiunile vitale, cum ar fi cea a sexualității sau a impunerii, sunt și trebuie să fie prezente în regimul psihic al ființei umane, dar ele nu pot constitui axe unice, resorturi solitare ce determină și poartă exclusivist conținuturile inconștientului.

Se cuvine să menționăm, totuși, faptul că acuzația de pansexualism[190] sau reducționism în ceea ce privește gândirera psihanalitică freudiană a fost nuanțată, în abordările exegetice ulterioare, de constatarea postulării de către Freud, alături de *instinctul sexual* sau al plăcerii, a *instinctului autoconservării* sau al realității. Ulterior, susține aceeași critică pozitivă, gândirea freudiană psihanalitică considera că *Erosul* ca instinct al vieții își găsește replica în principiul *Thanatos,* drept instinct al morții[191]. Aceste dualisme conceptuale nu determină însă o modificare de substanță a percepției lui Jung asupra viziunii de ansamblu freudiene.

Pentru Jung, aceste alăturări sunt convenționale, sunt mișcări conceptuale de suprafață menite să atenueze impactul unei teorii ce rămâne centrată, totuși, pe ideea că sexualitatea reprezintă cel mai important principiu al vieții umane. Continuând discursul critic, Jung susține, totodată, că a încercat o constantă departajare și în raport de ideea freudiană ce plasa centrul de greutate al explorărilor și interogațiilor psihanalitice în trecutul individual, în istoricul pacienților. Pentru el, dimpotrivă, ceea ce

---

[190] Jung, Carl Gustav, *Dinamica..., loc. cit.*, pp. 31–37.

[191]Zamifrescu, Vasile Dem, *Introducere în psihanaliza freudiană și post freudiană*, Editura Trei, 2015, București, p. 25.

a fost deja consumat comportă o importanță minimă în raport cu ceea ce urmeză să se întâmple. Desigur, Jung își face cunoscută considerația sa și în ceea ce privește atenția științifică pe care o acordă trecutului fiecărui pacient, înțelegând rolul determinant al sedimentărilor și traumelor consumate ce și-au imprimat efectul în solul inconștientului, dar în opinia sa structurile inconștientului nu trebuie privite drept un edificiu definitiv așezat și încremenit într-un trecut ireversibil. Inconștientul, din perspectiva jungiană, comportă o dinamică intensă, el este viu ca tensiune și energie psihică, iar transformările sale sunt permanente. În acest context, susține Jung, interogarea fundamentală nu trebuie să fie *ce a fost?*, ci mai degrabă *ce va fi?*, spre ce configurație anume se îndreaptă mobilitatea unui inconștient individual?, *ce forme de manifestare va aduce el cu sine?* Trecutul este privit de el drept o rampă a lansării spre viitor și constituie doar o temă strict necesară, dar secundă, pentru sondările psihanalitice. Depășirea unei traume trecute și integrarea trecutului în prezent sunt, în opinia lui Jung, tehnici și metode inevitabile pentru reușita demersului psihanalitic, dar o astfel de integrare nu se poate realiza fără construcția noului, a ineditului ce deschide spre viitor. Orice traumă a trecutului nu poate fi depășită și învinsă fără perspectiva și speranța unui nou început, a unei alte dimensiuni ontice și gnoseologice care stă să vină în preajma omului afectat psihic. Jung susține că rănile trecutului infantil pulsează în prezentul unui pacient din cauza atitudinii psihice incorecte din prezent, așadar operarea analitică asupra trecutului este necesară, dar insuficientă fără intervenția psihoterapeutică centrată în zona prezentului psihic activ. Centrarea explorărilor psihanalizei doar la nivelul trecutului sedimentat în arii telurice inconștiente constituie o etapă fundamentală în demersul de vindecare al pacientului, dar nu este și ultima treaptă a acestui act taumaturgic. Abia abordarea prezentului psihic, mai precis analiza și intervenția asupra situației psihice prezente a pacientului, conferă deplinătatea tratamentului conferit de către psihanalist. Jung subliniază faptul că tocmai această intervenție în prezentul sufletesc individual este actul ce relevă valențele etice ale psihanalizei, pentru el vindecarea nevrozelor fiind în ultimă instanță, așa cum el însuși o mărturisește, *o problemă de morală* și nu un exercițiu constructiv al rememorărilor și retrăirilor intensive[192].

---

[192] *Ibidem*, p. 395.

Raportându-se la contribuțiile analitice ale lui Freud și Adler, Jung[193] se delimitează de opțiunile conceptuale ale acestora în ceea ce privește valorizările acordate structurilor inconștientului. Astfel, pentru Adler și școala care și-a asumat viziunea sa psihologică, inconștientul este postulat drept un fundal, un fond căruia nu i se poate acorda un rol unicat și prioritar. Spre deosebire de Adler, Freud considera că inconștientul deține o importanță vitală în economia întregului psihic uman. Inconștientul, definit drept un *Non-eu* psihic, deține în opinia lui Freud o autonomie funcțională de excepție în raport cu extensiile conștientului. Comparativ, se poate sesiza reluarea temei *Eului* și a *Non-eului* propusă de *Johann G. Fichte* în *Doctrina Științei*, dar această reluare este răsturnată, în sensul că pentru Fichte *Eul* trebuie să dețină autonomie gnoseologică deplină, iar *Non-eul* este înțeles, fără conotații psihologice, doar ca factorul reprezentativ pentru tot ceea ce nu intră în aria de cunoaștere a *Eului*[194].

Problema criticată de Jung nu este această autonomie conferită de gândirea freudiană *Non-eului* psihic, pe care și el o salută și acceptă fără rezerve, ci faptul că Freud conferă unei asemenea autonomii, unei astfel de libertăți psihice nelimitate *numai o valoare negativă*. Jung nu se poate mulțumi cu interpretarea freudiană asupra inconștientului drept un depozit al tuturor nocivităților și toxicității psihice cumulate în milenii de evoluție istorică, drept un *receptaculum* al tensiunilor și vibrațiilor imorale-grotești. Inconștientul deține, din perspectiva lui Freud, un *Supraeu* ce cumulează acea *opinion publique* de adâncime, acea părere ascunsă pe care oamenii nu o pronunță, astfel încât ea se concentrează în adâncurile sufletului, materializându-se din când în când prin erupții destabilizatoare la suprafața conștientului. Pentru Jung, dimpotrivă, inconștientul, deci și un *posibil Supraeu*, reprezintă o cumulare germinativă productivă care, deși poate deține câmpuri vaste negative, indicate prin termenul de umbră, totuși concentrează și o nemărginită potențialitate pozitivă, arta, religia, cultura întemeindu-se pe acest sol spiritual fertil.

În opinia lui Jung, Freud devalorizează inconștientul și încearcă recomandarea unei poziționări a centrului de atenție a pacientului în zona conștientului. Ca rezultat, el vrea să evite focalizările pe sfera inconștien-

---

[193] Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice…, loc. cit.*, pp. 72–75.

[194] Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina Științei*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 84.

tului, reducându-l pe acesta la nivelul pulsiunii sexuale infantile. Acest demers este unul nu doar denigrant pentru inconștient, dar el deschide sau, mai precis, încurajează amoralitatea, declasarea reperelor și axiomelor etice tradiționale. Dacă omul este condus doar de tendințe sexuale ce trebuie refulate, ele erupând din când în când spasmodic, iar întreaga morală și religie nu sunt decât constituiri de frontiere cenzurante care alimentează fenomenul refulării, atunci toată dezvoltarea omenirii poate fi redusă la dualismul dintre descărcările nevrotice de ordin erotic și controlul temporar asupra lor.

Dimpotrivă, Jung consideră că se impune o apropiere dintre conștient și inconștient, cel din urmă fiind privit ca o sursă de energie creativă, meditativă și afectivă. Dinspre inconștient pleacă marile inspirații științifice și artistice, dinspre el acced revelațiile religioase. Așadar, inconștientul uman reprezintă, în viziunea lui Jung, sursa marilor produse spirituale, care sunt responsabile și de înălțarea omului, de progresul său pe toate palierele existenței sale istorice. Reconsiderând inconștientul ca univers în care predomină sedimentele pozitive, Jung își reafirmă și convingerea sa că ființa umană are drept menire prioritară evoluția morală, perfecționarea etică a interrelaționărilor și conviețuirilor omenești. Apropierea de inconștient, mai precis de conținuturile sale benefice, poate genera echilibrul psihic și luminozitatea opțiunilor pozitive pentru individ și pentru societatea omenească în ansamblul ei. În acest sens, psihanaliza și psihoterapeutul au și o misiune de ordin moral.

Făcând referire în continuare la Freud, Jung consideră că și în cazul individual al pacientului nevrotic, demersul de îndepărtare, de scindare și distanțare dintre conștient și inconștient nu poate fi de bun augur. De fapt Jung răstoarnă și aici formula freudiană de operare psihanalitică, considerând că important este ca apropierea dintre conștientul și inconștientul pacientului să fie cât mai temeinică și neîntârziată. Prin urmare, dacă la Freud se resimte demersul unei adăpostiri în zona conștientului, justificat prin damnarea și stigmatizarea inconștientului drept o zonă a sedimentărilor de substanță psihică nocivă, în gândirea psihanalitică a lui Jung termenii problematicii sunt răsturnați, astfel încât importanța inconștientului se cere asumată printr-o deschidere *controlată* spre acesta, printr-o reală apropiere de energia sa telurică. Prin intermediul acestei

alăturări, psihicul pacientului poate fi echilibrat și vindecat, mai precis inconștientul poate să își recalibreze tensiunile, iar posibilele traume și le poate estompa, psihanalistul conducând acest proces, dar lăsând libertate deplină confesiunii detensionante a pacientului.

Jung delimitează pacienții și după fixarea centrului de greutate al atenției lor psihice. Astfel, există pacienți extravertiți, adică cu un grad mare de focalizare pe conștient, și pacienți introvertiți, cei care sunt centrați spre dinamica inconștientului. Vindecarea psihică pentru ambele categorii poate fi inaugurată atunci când se manifestă o tendință de echilibrare a celor două derapaje semnficative, astfel încât extravertiții să privească din ce în ce mai mult spre inconștient iar introvertiții să își asume și raportarea constantă către conștient. Cu cât atenția psihică a extravertitului și a introvertitului, deopotrivă, ajunge să privească spre ambele zone, atât spre conștient, cât și spre inconștient, cu atât se realizează un echilibru psihic major, responsabil cu reușita actului taumaturgic.

Admirația și venerația sunt sentimentele ce trebuie să însoțească privirea analistului spre inconștient, susține Jung, delimitându-se de Freud, care vedea în inconștient doar un depozitar al dorințelor și pulsiunilor refulate și considerate imorale. În opinia lui Jung, aceste pulsiuni sunt imorale în sensul că ele limitează ființa umană la zona animalității, dominării și posesiei brutale, perversiunii instinctuale. Dinspre aceste tendințe inconștiente omul ne apare drept o prezență decadentă și autodistructivă. Dar, se întreabă Jung, să fie omul doar atât? Mai exact, să se rezume inconștientul uman[195] numai la aceste pulsiuni distructive? Răspunsul lui este că toate aceste tensiuni și înclinații inconștiente există și sunt active, dar numai pe anumite paliere comportamentale umane, și ele excelează numai la anumiți indivizi, în anumite cazuri, adesea de ordin patologic. Însă niciodată marile creații ale culturii și artei sau impresionantele revelații ale religiilor nu vor putea să își găsească explicația și deplina întemeiere într-un fundal exclusiv malefic al inconștientului. Dimpotrivă, ele nu vor putea fi nicicând interpretate din perspectiva teoriei freudiane care forțează concepția despre aceste înalte manifestări ale ființei umane, plasându-le în zona efectelor pulsiunii sexuale și de posesiune a inconștientului.

---

[195] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei…, loc. cit.*, pp. 217–218.

Pentru Jung, dimpotrivă, ele sunt dovada cea mai fermă a faptului că inconștientul și, implicit, psihicul ființei umane nu pot fi reduse la statutul unui simplu satelit al traumei sexuale infantile, devenită dorință refulată și sublimată. Rolul psihanalistului este de a-și asuma descoperirile freudiene, dar și de a le depăși, înaintând spre o arie mult mai vastă a interpretării psihologice a prezenței umane. O astfel de interpretare trebuie să cuprindă și valențe morale, însăși misiunea psihoterapeutului fiind corelată puternic cu responsabilitatea civică și morală. Pentru Jung, abia înțelegerea funcției morale a demersului psihanalitic poate da măsura importanței acestui act, aspect care pare să fi scăpat cercetărilor freudiene, cercetări ce considerau morala doar o structură de cenzură aplicată refulant asupra pulsiunilor negative ce răzbăteau dinspre inconștient. Abia privind aceste pulsiuni ca elemente secundare și înțelegând inconștientul ca fiind în primul rând o sursă de lumină spirituală, vom învesti și cu înălțime morală ființa umană. Dinspre o astfel de nouă abordare, ce se delimitează de scepticismul freudian, Jung întrezărește *arhetipul* ca unitate de funcționalitate a inconștientului[196].

I.3.2. Reinterpretarea conceptului freudian de *libidou* de pe pozițiile criticismului jungian. Libidoul ca *pulsiune sexuală* și libidoul ca *energie psihică primară*. Asemănări conceptuale între interpretarea jungiană a termenului de libido și viziunea *schopenhaueriană* asupra conștiinței drept voință pură, parte a impulsiunii primordiale universale. Riscurile *etice* ale viziunii freudiene asupra libidoului. Cele trei etape majore ale evoluției sexualității din perspectiva lui Jung. Respingerea jungiană a ideii freudiene de *perversitate infantilă* sau de *sexualitate polimorf-perversă*

În viziunea lui Freud, imperativul psihic al sexualității este generat de un impuls primar inconștient, catalogat drept *pulsiune sexuală*. Acest impuls este corelat sau așezat foarte aproape de necesitatea ingerării alimentelor, de stringențele foamei. Pentru Freud, adesea ceea ce pare o manifestare a pulsiunii ingerării se dovedește a fi o formă modificată a tensiunii sexuale manifeste. În concluzie, gesturile infantile, care ar putea

---

[196] Zamfirescu, Vasile Dem, *Introducere în psihanaliza freudiană și post freudiană...*, *loc. cit.*, pp. 396–398.

reprezenta pur și simplu senzația de foame și necesitatea diminuării fiziologice a acesteia, ascund pulsiunea erotică intensă. Este cunoscut exemplul oferit de Freud, cel al copilului abia născut care prin gesturile sale pare a exprima dorința de hrănire, dar el în realitate expune pulsiunea sexuală, necesitatea afirmării și a răspunsului de ordin erotic.

Jung pleacă în analiza asupra acestei teze freudiene de la acest exemplu care, în opinia sa, este unul superficial. Freud utilizează termenul de libido pentru a defini această dorință sexuală primară, acest instinct erotic ce și-ar ascunde tensiunea sub măștile unor alte dorințe exprimate, cum ar fi dorința de hrană sau cea de construcție artistică. Este exagerat, în opinia lui Jung, demersul de a pune tensiunea sexuală la baza, spre exemplu, a relației dintre copilul nou-născut și mama sa, afirmând că actul ancestral al hrănirii pruncului este de ordin erotic, că în spatele său se ascunde dorința sexuală infantilă a celui abia apărut în această lume. Exagerarea constă în tentația freudiană, criticată frecvent de Jung, a extrapolării impulsului sexual ca temei justificativ în arii și dimensiuni ale psihicului uman care nu întrețin nici o legătură cu un astfel de impuls. Problema centrală a erorii freudine constă, după Jung, în modalitatea greșită de înțelegere a *libidoului*.

Termenul nu este utilizat de Freud în premieră conceptuală, el a mai fost prezent și în scrierile anticilor precum Cicero sau Sallust. Dar cuvântul *libido* viza pentru ei zona unei trăiri pasionale, sfera unei implicări emoționale majore. Freud utilizează acest termen restrângându-i substanțial aria de aplicabilitate semantică. În gândirea sa psihologică, libidoul desemnează exclusiv dorința sexuală și într-un astfel de context el ne spune că la baza tuturor manifestărilor umane stă libidoul, adică pulsiunea sexuală, tensiune ce nu poate fi stăvilită, ci doar sublimată și îmbrăcată în măștile unor aparent alte necesități ale ființei umane. Jung respinge teza propusă de către maestrul său, afirmând[197] că trebuie, pentru o abordare corectă, să ținem cont de sensul conferit termenului de libido de către antici și, pornind de la opinia lor, să evaluăm acest concept.

Dacă prin cuvântul libidou se înțelege o arie mult mai vastă de trăiri și experiențe afective, atunci se poate spune că libidoul stă la baza

[197] Jung, Carl Gustav, *Dinamica..., loc.* cit., pp. 42–43.

dinamicii psihice omenești, susține și potențează inconștientul, alimentându-i constant resursele ce irump la suprafața conștientului. Dar libidoul, consideră Jung, nu poate fi gândit în sensul restrâns freudian de energie sexuală. El trebuie să desemneze întreaga energie psihică a ființei umane, context în care sexualitatea trebuie să fie doar unul dintre nelimitatele sale paliere de manifestare. Această interpretare a libidoului amintește și de viziunea metafizică *schopenhaueriană*[198] care interpreta conștiința drept voință pură, parte a impulsiunii primordiale universale[199]. După cum mărturisește, Jung a fost inspirat în elaborarea propriei concepții asupra libidoului de teoria fizică a conservării forțelor sau a energiei. Prin urmare, libidoul vine să desemneze energia psihică și în funcție de repartizarea, distribuirea acestei energii, care poate declanșa și amplifica boala psihică. Afecțiunea patologică de acest tip este generată de un profund dezechilibru la nivelul organizării eșantionale a energiei psihice. Astfel, în cazul afecțiunilor nevrotice, libidoul, în sensul jungian al termenului, se concentrează numai în anumite arii psihice, lăsând efectiv vide alte zone, care acționează asemenea unor crepuscule ce perturbă și absorb informațiile din preajmă, generând un curent destablizator, ce poate fi fatal dacă nu este depistat din timp de către medicul psihoterapeut.

Există situații, susține Jung, în care pacientul dă impresia că îi lipsește cu totul libidoul, că se află într-o stare de apatie generalizată. De fapt libidoul său este adesea foarte puternic, dar el s-a retras, s-a ascuns într-o zonă de *neconștient*, cum o definește Jung, un perimetru în interiorul inconștientului, parte a acestuia, foarte bine retrasă și izolată. Misiunea psihanalistului constă tocmai în echilibrarea și readucerea libidoului la o departajare echilibrată, astfel încât nici o arie psihică individuală să nu rămână vidă, iar atunci când există o situație de retragere majoră a libidoului în anticamerele inconștientului, această misiune trebuie să se centreze pe deblocarea și degajarea libidoului din captivitatea unei sfere încapsulate, ascunse nociv în inconștient. Dinspre aceste insule de concentrare și reținere a libidoului sunt generate fantasmele și imaginile halucinației delirante, dizarmonia comportamentală și haosul ținutei psihice fiind alimentate

---

198 Jung, Carl Gustav, *Simboluri…, loc. cit.*, p. 186.

199 Schopenhauer, Arthur, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 1, Editura Moldova, Iași, 1995, p. 178.

constant printr-o astfel de poziționare atomată a energiei psihice. Practic libidoul, în sensul conferit de Jung, trebuie să fie așezat extins, amplu, răsfirat armonic astfel încât să se reverse compartimentat în toate culoarele și ramnificațiile psihice ale individualității umane. Pe baza unei asemenea distribuții, conștientul poate manifesta un expozeu de atitudine măsurată și bine proporționată, persoana respectivă fiind agentul unei prezențe psihice pozitive. Atunci când libidoul este fragmentat și concentrat, comportamentul de la nivelul conștientului este delirant, iar patologicul este manifest. Rolul psihanalistului se rezumă aici la intervenția ce încearcă relaxarea acestor centre de cumulări libidinale și reproiecția libidoului în toate compartimentele psihice vidate. Este o misiune morală, după cum afirmă Jung, responsabilitatea fiind majoră nu numai în ceea ce privește sănătatea psihică a individului, dar și a întregii societăți care, prin prezența cazurilor multiple de nevroze individuale în interiorul său, riscă ea însăși să devină un gigant social nevrotic, cu comportament periculos și imprevizibil.

Totodată, Jung s-a întrebat dacă este posibil să discutăm despre o retragere a libidoului unei întregi comunități, poate chiar al întregii omeniri. Un astfel de moment ar echivala cu ceea ce terminologia teologică numește *sfârșit al lumii*, practic dezechilibrul psihic general la nivelul omenirii fiind, într-o astfel de situație, fatal. De altfel, omenirea a experimentat momente de haos psihic, în care libidoul comunităților umane, energia psihică a acestora a cunoscut o departajare dezordonată, fapt care a permis generarea unor ideologii și acțiuni extreme, prin consecințele lor dezastruoase la nivelul întregii omeniri.

Întorcându-se la teza freudiană a înțelegerii libidoului doar ca pulsiune și energie sexuală, Jung afirmă[200] că din propria perspectivă analitică există *trei etape* majore ale evoluției sexualității umane. Primul interval este denumit de către Jung faza *presexuală*, corespondentă stadiului de nutriție și dezvoltare, stadiu comparat de Jung cu perioada biologică de omidă a fluturelui. O a doua fază o constituie etapa *prepubertății*, sector aferent finalului copilăriei. Este aria începuturilor sexualității. Vârsta adultă sau *maturitatea* care începe odată cu pubertatea reprezintă cea de a treia etapă a ierarhiei evolutive sexuale propuse de Jung.

---

[200] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza..., loc. cit.*, pp. 158–159.

Prin urmare, pulsiunea sexuală infantilă nu se mai poate justifica de pe aceste noi poziții conceptuale, desigur recunoscându-se prezența pulsiunii sexuale, dar nu la nivelul primar al vieții, deci nu apărând din zona de start biologic a vieții. Este vorba așadar despre o reală pulsiune sexuală, cu un rol extrem de important în viața umană, dar care nu este *infantilă* în sensul conferit de Freud, adică nu se ivește odată cu primele manifestări ale vieții. Ceea ce domină ființa copilului abia născut nu poate fi, în opinia lui Jung, instinctul și dorința sexuală, ci necesitatea nutritivă a hranei și protecția oferite de prezența corporală și psihică a ființei materne. Încercarea de a vedea în acest instinct primar al hrănirii și protejării o formă disimulată de manifestare a dorinței sexuale, așa cum susține teza freudiană, reprezintă o suprapunere teoretică ilegitimă, din perspectiva analiticii jungiene[201].

Libidoul ca energie și voință psihică cunoaște abia ulterior o tranzitare graduală, mai precis o reîmpărțire, prin care funcției sexuale îi revine un dozaj din el. Această migrare a unei părți din câmpul energetic libidinal către zona sexualității, ce trece abia astfel dintr-o stare de potență într-una de act, reprezintă o etapă firească a dezvoltării individualității umane. Nevroza[202] se instaurează atunci când acest dozaj al libidoului, înțeles în sensul jungian de energie psihică, este disproporționat. Ca rezultat, se întâmplă ca libidoul, concentrat inițial în zona nutriției și a protecției materne, să rămână blocat la nivelul acestei formule primare, deci fără tendința de glisare firească spre alte funcții, cu precădere cea erotică. Atunci se conturează bazele nevrozei care se instalează mai târziu și se dezvoltă, adesea, trepidant.

Totodată, Jung respinge ideea freudiană de *perversitate infantilă* sau de *sexualitate polimorf-perversă*[203], susținând că o astfel de caracteristică nu poate fi prezentă la copilul nou-născut din motivul absenței concentrării libidinale în zona funcției sexuale. Ceea ce operează Freud, în opinia lui Jung, este o răsturnare schematică în care manifestarea unei dereglări sexuale, care își are rădăcina într-o departajare deficitară timpurie a libidoului, este proiectată în aria primelor luni de viață ale copilului. Astfel,

201 *Ibidem*, pp. 146–148.
202 Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție..., loc. cit.*, pp. 185–188.
203 Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza..., loc. cit.*, pp. 149–152.

un simptom patologic prezent la vârsta adultă, apărut pe baza unei împărțiri dezechilibrate a libidoului care s-a petrecut în zona prepubertății, este transferat în etapa primelor momente de viață ale copilului, conceptul de perversitate sexuală fiind aparent justificat pentru acest interval extrem de timpuriu. De fapt, susține Jung, repartizarea defectuoasă a energiei psihice libidinale efectuată ulterior începuturilor vieții întemeiază perversitatea erotică ce izbucnește patologic mai târziu. Prin urmare, în opinia lui Jung, nici temeiul perversității sexuale și nici manifestarea ei nu au legătură cu stadiul de nutriție și dezvoltare al copilului, cu prima etapă a vieții umane. Conceptul de perversitate infantilă se dovedește a fi aici doar un demers forțat freudian de a impune, din nou, paradigma sexualității ca unicul temei primordial pentru întreaga complexitate psihică a existenței omenești[204].

Prin demersul său critic, Jung re-atenționează și asupra *riscurilor etice* ale acceptării fără rezerve a viziunii freudiene ce propune înțelegerea primelor manifestări psihice și motrice ale ființei umane drept reflexe ce au la bază pulsiunea sexuală. Dacă se asumă această viziune, se poate spune că întreaga evoluție a individului și întreaga dezvoltare a umanității stă sub semnul începuturilor erotice, sub influența primară apărută la nivelul etapei infantile, a dorinței sexuale. O astfel de perspectivă generală vine să excludă valorile, reperele și axiomaticile *morale* tradiționale, acuzate de Freud că sunt doar forme de cenzură psihică generatoare de refulări și sedimentări tensionate. Jung se întreabă, susținând ponderat constituția acestei morale tradiționale: dacă negăm și respingem imperativele postulate de ea, considerându-le, împreună cu Freud sau Nietzsche, drept construcții artificiale ce neagă natura reală a omului, atunci ce vom așeza în locul acestor sisteme milenare, deopotrivă terapeutice și spirituale?

Rămânând fidel doar planului existenței imanente, ancorat în solul efemerităților non-transcendente[205], Nietzsche evită răspunsul la această interogare, propunând, totuși, teza *eternei reîntoarceri a aceluiași*, ca replică la scenariul ontic iudeo-creștin[206], precum și imaginea unui *Supraom*, fără

---

[204] *Ibidem*, 167–171.

[205] Berdiaev, Nikolai, *Încercare de metafizică eshatologică*, Editura Paideia, București, 1999, pp. 41–42.

[206] Heidegger, Martin, *Despre eterna reîntoarcere a aceluiași*, Editura Humanitas, București, 2014, p. 22.

să o gândească până la consecințele faptelor sale ultime, așa cum o face Dostoievski[207]. Iar Freud preferă tăcerea, după ce oferă umanității chipul omului ca ființă dominată total de către pulsiunea infantil-erotică și dorința oarbă a sexualității[208].

I.3.3. Complexul *imagoului parental* și hiperbolizarea amintirii. Impactul sedimentărilor psihice ale copilăriei asupra progresiei comportamentale. Simbolistica arhetipală a *tatălui*. Insuficiența abordării dimensiunii psihice a copilăriei doar din perspectiva dorinței erotice primare. Reafirmarea, în cadrul explorărilor psihanalitice, a prestanței *morale* aferente educației

Experiența clinică dovedește, după cum susține Jung, că există cazuri în care psihanalistul poate fi dus pe un palier de analiză eronat din cauza înclinației pacientului de a eclipsa și chiar de a ascunde adevărul ce stă la baza afecțiunii sale psihice. Spre exemplu, un pacient prezintă în detaliu o secvență din trecutul său care pare a fi responsabilă de nevroza lui actuală. Ceea ce îl obsedează sau blochează emoțional, ceea ce îi paralizează psihicul și îl aduce într-o stare de dezechilibru mental și afectiv este, conform mărturisirii sale în fața psihanalistului, doar efectul unei traume trecute. Așadar, este suficientă întâlnirea cu o situație, cu un context de fapte actual care să reamintească de scenariul trăit la un moment dat, pentru ca tensiunea psihică să erupă și criza nevrotică să se instaureze. Îi rămâne psihanalistului misiunea de a explora în trecutul pacientului și de a-l întoarce la nivel psihic până în aria respectivului eveniment, cu intenția de a-l înfrunta și depăși emoțional. Această stratagemă este de tip psihanalitic freudian și dacă se reconsideră momentul declanșator drept un șoc ce aparține tipologiei dorințelor sexuale, atunci ne aflăm pe deplin în logica psihanalitică a lui Freud.

Dar Jung se întreabă, în acest caz, dacă nu este posibil ca deja să fi intrat în acest joc al confesiunii psihanalitice și fenomenalitatea *fantasmei*. Interogarea lui Jung se referă la posibilitatea ca pacientul să exagereze, prin apelarea la fantezie, importanța și valoarea ontică a momentului indicat drept resortul responsabil pentru nevroza dezvoltată în prezentul

---

[207] Dostoievski, Fyodor M., *Frații Karamazov*, vol. 2, Editura Univers, București, 1982, p. 660.
[208] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza...*, *loc. cit.*, pp. 152–171.

pacientului. Îndoiala lui Jung vine în urma observațiilor clinice care par a indica adesea pentru cazurile de nevroze acute o accentuare a tendinței de fantazare și exagerare. Așadar, pacientul induce în eroare psihanalistul, construind un eveniment nou pe baza unui moment secundar din trecut, un moment care și-a deținut valoarea și importanța sa medie la acel timp, dar care nu a lăsat sechele profunde, fiind cu ușurință depășit.

Important într-o asemenea situație, consideră Jung, este ce se ascunde în spatele acestei disimulări psihologice. Desigur, este exagerat să se afirme că pacientul, în mod conștient și voit, operează o astfel de manevră psihică, dar ea este manifestă și se întâmplă pe fondul unei tendințe de ascundere a adevărului de către pacient. De fapt el încearcă o deturnare a atenției psihoterapeutului de la dinamica eronată a libidoului. Mai exact, energia psihică sau libidoul, cum o numește Jung, dacă nu găsește în acele zone conștiente din prezent unde să se poată investi armonic, se reîntoarce în inconștient și se cumulează la nivelul unor noduri ce blochează și generează sincope în echilibrul dintre conștient și inconștient. Printre aceste noduri, evenimente și imagini din trecut ocupă un loc central. În concluzie, în loc ca libidoul să fie proiectat cu măsură în activitățile prezente mentale și afective, el se concentrează în trecut pe anumite imagini și evenimente de mult dispărute și le hiperbolizează, le oferă o valoare exagerată, distorsionându-le prin mecanismele fantazării. În consecință, în acest context, un eveniment sau o imagine din trecut este atât de mult modificată, transformată prin imaginație pe fondul alimentării libidinale, încât asistăm la o reinventare a unui nou eveniment sau imagine doar pe baza unor repere extrase din evenimentul sau imaginea petrecute în mod real. Fenomenul se aseamănă cu actul îndrăgostirii, atunci când are loc învestirea excesivă nu în imaginea reală a unei persoane, ci într-o nouă imagine construită, fantazată, întru excesul idolatrizării.

Jung susține că zona fantastică pe care o vizează întoarcerea libidoului și fantazarea este cu precădere copilăria, iar imaginea cea mai deschisă pentru confirmarea și hiperbolizarea de ordin libidinal este adesea imaginea părinților[209]. Pornind de aici, Jung supune atenției *complexul parental*[210]. În esență, libidoul introvertit și redirecționat spre imaginea părinților își

---

[209] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…*, *loc. cit.*, pp. 78–83.
[210] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…*, *loc. cit.*, p. 176.

găsește un refugiu suficient de vast pentru a se descărca constant și pe termen îndelungat. Jung sesizează faptul esențial că aria parentală în care libidoul se revarsă nu este imaginea propriu-zisă a părinților, care poate că s-au stins de mult. Este vorba despre intervenția acelui mecanism de fantazare excesiv, care permite amplificarea și distorsionarea imaginii părinților și a mediului lor de existență până la transformarea acesteia într-o nouă imagine, cu un capital psihic fundamental.

Această nouă imagine ideatică Jung o numește *imagoul parental*[211]. De aici și ideea *complexului imagoului parental*. Pentru toate ființele umane, copilăria și amintirea puternică a părinților reprezintă un resort psihic esențial, o sursă de potențare a prezentului și a viitorului, dar și un perimetru insular de refugiu și reculegere. În cazul anumitor nevroze, această amintire este apelată exagerat, se face trimitere excesivă spre zonele trecutului din care ea pulsează, astfel încât, prin intermediul fantazării hiperbolizante, se ajunge la construcția unei utopii ce mai păstrează puține elemente din vechea și originala amintire. Pacientul nevrotic trăiește în acest caz raportându-se la un sistem de valori imaginate și la portretul unor personaje-părinți mai mult fictive, decât ancorate în realitatea trecută. De fapt, el își plasează libidoul într-o copilărie fabricată, iar factorul dominant al nevrozei sale îl constituie complexul imagoului parental, dependența de aria fantasmagorică a unui trecut actualizat, constant fiind la cote patologice.

Jung constată faptul că mulți dintre pacienții care suferă de aceste simptome nevrotice au trăit o copilărie în care fenomene psihice de interrelaționalitate cu părinții, precum alintarea sau protejarea excesivă, au fost extrem de pregnante. Odată cu trecerea vieții și îndepărtarea de acest cadru spațio-temporal cu nuanțe edenice, psihicul individual al viitorului nevrotic a suportat confruntarea cu negativitatea și neajunsurile ontice, conflictul cu dificultățile vieții și răutatea multor semeni. Această ciocnire a fost responsabilă de întoarcerea nostalgică a atenției și a libidoului spre acea zonă idilică și spre imaginile personajelor ei atotprotectoare. De aici apare mecanismul fantasmei hiperbolizante și se inaugurează complexul imagoului parental.

---

[211] *Ibidem*, p. 177.

Jung subliniază faptul că orice ființă umană trăiește momentele acestei întoarceri, nostalgia după un paradis al copilăriei sau regretul unui eden pierdut care își găsește reprezentarea în dimensiunea copilăriei, fiind una dintre experiențele clasice ale omenirii. Mai mult, fiecare dintre noi suntem influențați și chiar purtați în alegerile noastre, pe care le creditâm la vârsta maturității, de impresiile, imaginile, influențele întâlnite în copilărie. Dar în situația unei normalități psihice, libidoul nu este centrat excesiv spre zonele trecutului, el are momente, intervale de referință când se deschide și se instalează măsurat spre aceste sectoare, dar nu se prăbușește în paradigma amintirii, urmând și susținând un univers redimensionat fantasmagoric.

Pentru bolnavul psihic, doar această constelație contează în universul vieții sale, care nu mai este una prezentă din perspectiva trăirilor sale. El trăiește într-un trecut utopic, reconfigurat, iar misiunea psihanalistului este de a-l face să conștientizeze această eroare, încercând o redirecționare a libidoului său dinspre exacerbarea complexului imagoului parental, spre actualitatea prezentului în care nevroticul nu se mai regăsește. Din această perspectivă, consideră Jung, *importanța morală a educației*[212] primite în copilărie se dovedește a fi definitorie. Întregul complex de atitudini morale, ținute și comportamente etice oferit atunci, precum și de informații menite să justifice o anumită conduită socială și interrelațională marchează și influențează întregul parcurs ulterior al vieții. Multe dintre aceste repere și structuri axiomatice trec, prin intermediul proceselor uitării, în sfera inconștientului, se cumulează și sedimentează, dar nu rămân inactive, ci dimpotrivă, ca parte a dinamicii inconștientului, contribuie la mobilitatea conștientului, aducându-și aportul substanțial – dar ascuns – la sensurile și ritmul vieții individuale.

Se relevă importanța și responsabilitatea copleșitoare pe care o solicită actul educațional ce vine de la părinți[213] și îndrumătorii primilor ani de viață. În acest debut temporal de viață se pot trasa direcțiile orientative nu doar la nivel conștient, dar mai ales la nivel inconștient, direcții care vor încadra întrega procesualitate ontică și gnoseologică a personalității

[212] *Ibidem*, pp. 366–385.

[213] Cucu, Marius Constantin; Lența Oana Elena, *A few Jungian Observations on the Psychological Dynamics of the Couple*, în *Postmodern Openings*, vol. 9, nr. 1, 2018, pp. 35–44.

individuale ulterioare. Dacă se reduce dinamica psihică a copilăriei la pulsiunea sexuală, iar orice întoarcere nostalgică, fie de ordin patologic dezechilibrat sau de tipul normalității psihice, este catalogată drept tendință, ascunsă sub chipul sublimării, de împlinire a dorinței sexuale, atunci factorul moral este considerat doar ca un element auxiliar refulant. O astfel de perspectivă, asumată și propusă de către gândirea psihanalitică freudiană, nu ține cont, în opinia lui Jung, de realitatea psihică a ființei umane, o realitate ce nu se poate restrânge doar la nivelul palierului sexualității, însuși libidoul neputând fi definit *doar* ca pulsiune erotică. Pentru Jung, spre deosebire de Freud, dacă libidoul semnifică energia psihică ce include o multitudine de alte tendințe și pulsiuni, alături de cea sexuală, atunci centrarea nevrotică a acestuia spre zona unei copilării ideatice, care gravitează în jurul complexului imagoului parental, nu se poate aborda analitic doar dinspre tematica dorinței erotice, însăși *simbolistica arhetipală* a tatălui sau a ființei materne nefiind întotdeauna corelată cu problematica sexualității[214].

I.3.4. *Teoria asociațiilor* și logica atipică a inconștientului. Mecanismul *fantazării* și reprezentările *mitologice. Lucrul în sine* kantian și conceptul de *filozofie a inconștientului* postulat de Nicolai Hartmann. Considerații jungiene asupra activității onirice. *Visul* ca mozaic informativ-simbolic inconștient. Armonia asociațiilor informative inconștiente. Date inconștiente în cazul creației poetice și botezului creștin. Necesitatea *morală,* dar și *științifică,* a depășirii tezelor dogmatice freudiene

Etiologia nevrozei, apariția și dezvoltarea ei par a fi într-o relație fermă cu sfera fantasmelor inconștiente, cu precădere cele infantile. Acestea se prezintă pentru psihanalitică asemenea unor creații literare dramatice sau a unor narațiuni, adesea tragice, care sunt mereu interpretate și adaptate timpului prezent al pacientului. La interogările psihoterapeutului, el va face mereu referire la o fantasmă sau la mai multe fantasme pe care le-a construit pe baza unor evenimente trecute, urmând ca ulterior să le preschimbe, adaptându-le noilor condiții psihologice. Plecând de la această constatare ce indică prezența constantă a fantasmelor în inconștientul

[214] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza..., loc. cit.*, pp. 172–181.

uman, într-o formă exacerbată la cazurile patologice și într-o formulă echilibrat-funcțională pentru normalitatea psihică, Jung se întreaba dacă nu există o reală conexiune între mecanismul fantazării și *reprezentările mitologice*.

Interogarea este dacă mitul nu reprezintă, în esență, o imagine a fantazărilor din inconștient, fantazări ce nu sunt simple construcții aleatorii, ci dimpotrivă, radiografii ale situației psihologice și deschideri spre un indeterminat, posibil de natură transcendentă, asupra căruia psihologul nu se poate pronunța. Făcând referire la posibilitatea de existență a acestui indeterminant, Jung amintește de *Immanuel Kant*, cel care propunea existența unei entități imposibil de abordat prin mijloacele strict logice ale rațiunii umane, entitate denumită de el *lucrul în sine*. De asemenea, îl evocă și pe *Nicolai Hartmann*, cel care a vorbit despre o filozofie a inconștientului ca o inaugurare propedeutică a tematicilor psihanaliste. Astfel, pentru Jung a înțelege și a decripta semnificația visului sau a mitului reprezintă pasul necesar spre accederea la dinamica inconștientului, o dinamică formatată în milenii de evoluție a omenirii. Jung acceptă teza freudiană ce susține că inconștientul este o dimensiune pulsativă generală, o sferă abisală din spatele conștientului sau dincolo de acesta, care își rezumă intensa activitate la o dorință impulsivă.

Așadar, atât Freud, cât și Jung resping teoriile psihologilor care susțin că în afara ariilor de acțiune și competență ale conștientului nu ar mai exista decât fenomenalitatea unor manifestări *fiziologice corticale*[215]. Diferența dintre cele două viziuni apare la nivelul tipologiei acestei dorințe sau mobilități general-pulsative a inconștientului. Freud afirmă că ea este doar de natură sexuală, pe când Jung o consideră plurivalentă și cromatic-extensivă. Dacă acceptăm teza freudiană, ne vom vedea constrânși să recunoaștem și valabilitatea consecințelor sale, printre acestea una foarte importantă fiind că visul, deci manifestarea onirică a informației inconștiente, precum și mitul, ca expresie simbolic narată a acesteia, sunt tot de natură sexuală, reprezentînd sau, mai precis, conținând elemente cu caracter exclusiv sexual. Este perspectiva pe care Jung o respinge. Prin urmare, dacă ne vom asuma direcția conceptuală jungiană, atunci va trebui

[215] *Ibidem*, p. 183.

să recunoaștem că inconștientul, prin urmare și visul, alături de *mit*, nu pot fi ancorate doar în solul dorinței erotice.

Pentru interpretarea psihanalitică comună, *visul* reprezintă un mozaic informativ-simbolic care este compus din informații, cel mai adesea nesemnificative în stare conștientă, care s-au sedimentat și supraetajat în zona inconștientă. Pentru descifrarea analitică a visului ca amalgam informațional se decupează o parte din vis și se compară cu celelalte, astfel încât să se observe, pe baza diferențierilor ce apar, trăsăturile specifice fiecărui segment al visului. Defragmentarea psihanalitică a visului permite sesizarea fiecărei secvențe din vis ca amintire prelucrată, ca informație uitată și remodelată. Este vorba despre reunirea mai multor date care au trecut în inconștient și au fuzionat, generând universul fictional pe care îl trăim în cadrul experienței onirice. Aceste informații disparate sunt reunite, prin urmare, într-o simbioză fantasmatică ce pare a nu ne spune altceva decât că au existat evenimente diferite în trecutul visătorului, a căror amprentă a rămas mai pronunțată în inconștient și din când în când își manifestă prezența prin erupții onirice.

Dar Jung s-a întrebat: să fie visul doar expresia unor amintiri aleatorii ce persistă inconștient și se grupează uneori în dimensiunea unor vise sporadice? Cine ne poate garanta caracterul aleatoriu al reminiscențelor informaționale propuse de vis și de ce ar fi întâmplător sau haotic modul în care aceste date se grupează întru simbolizare? Jung aduce în discuție două exemple. Primul vizează *arta poeziei*. Un autor de poezie generează în creațiile sale un cumul de simboluri care par a ne spune doar ceea ce este enunțat prin titlul și tematica evidențiată chiar de către poet. Dar un critic atent va sesiza, dincolo de aceste formalizări frecvent întâlnite la nivelul relației poetului cu publicul său, un întreg sistem de referințe de un cu totul alt ordin. Este vorba despre trăirile personale ale poetului, pe care acesta *nu* dorește să le rostească în mod evident prin versurile sale. Dar tocmai acestea sunt baza întregii sale desfășurări artistice. În spatele derulării versurilor se ascund complexe, frustrări, drame, neîmpliniri, tragedii și suferințe neconsolante, neajunsuri și revolte, aspirații și căutări acerbe.

Toate aceste date sunt adânc ancorate în structura inconștientului și palpită în tendința de eliberare spre conștient, o tendință căreia arta, cultura și religia îi pot deschide paliere de împlinire. Totodată, din creația poetică

mai poate rezulta o arie extinsă de informații ce reflectă mediul cultural și istoric, mentalitățile și fluxurile spirituale, credințele și ideologiile care defineau epoca poetului respectiv. Iată o sumă întreagă de relevări care se ascund dincolo de intenția și titulatura afișată a poeziei respective. Aceste constatări nu vin să decline în nici un fel valoarea și înălțimea spirituală a creației poetice sau statura axiomatică a poetului, cu intensitatea trăirilor sale estetice copleșitoare. Dimpotrivă, consideră Jung[216], astfel se indică complexitatea și importanța vastă a produsului spiritual poetic, drept cumul de forțe și pulsiuni multiple, nelimitate și incontrolabile în amploarea acțiunii lor simbiotice.

Al doilea exemplu menționat de Jung[217] este cel al actului ritualic săvârșit prin *botezul* creștin. Pentru un adept al religiei creștine, etapele botezului ca act sacerdotal-mistic reprezintă fazele revelate și postulate prin dogma oficială acceptată de întreaga comunitate de credincioși. Dar în spatele dogmei se ascund, în opinia lui Jung, adevăruri spirituale primordiale, care nu sunt enunțate în mod direct. Pentru o succintă departajare, el sesizează patru aspecte ale botezului care, dincolo de enunțurile dogmatice, exprimă realități universal-umane. Primul element caracteristic constă în faptul că botezul este un act de inițiere, deci reflectă un progres al ființei umane de ordin inițiatico-catarhic, de acces la contactul spiritual avansat cu zone transcendente, de pas spre un alt ev, nu doar spiritual, dar și psihic, spre o zonă de reunire a naturii cu ființa umană și posibilitatea de existență a Divinului.

Apoi, botezul are o legătură directă cu factorul viluvian, cu apa ca unul dintre elementele primordiale din arealul întregii naturi. Semnificația botezului ar putea fi aici și cea de anulare a reminiscențelor inconștiente ale tragediei potopului sau a dezlănțuirilor naturii prin dezechilibrele marilor cumulări de ape. Botezul poate indica și dorința de reuniune a ființei umane cu natura acvatică. De altfel, este o chestiune abordată intens și de alți gânditori, mai pregnant din zona filozofiei și hermeneuticii religiei.

Mircea Eliade, spre exemplu, este unul dintre acești cercetători, pentru el fenomenalitatea raportului ancestral dintre fragilitatea existenței umane și cataclismul impus prin potopul de ape fiind una dintre importantele

[216] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul…, loc. cit.*, pp. 108–110.
[217] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza..., loc. cit.*, p. 189.

surse ale creativității mitice. Spre exemplu, susține Eliade, mitul potopului este prezent în toate mitologiile lumii, iar în majoritatea cazurilor cataclismul este reprezentat prin revărsări de ape atotdistrugătorare. Una dintre puținele excepții o reprezintă mitologia egipteană unde, datorită rolului extrem de benefic al inundațiilor Nilului asupra întregului mediu natural aferent acestuia, potopul era evocat drept o cutremurare cumplită ce distrugea cetățile omului[218].

Cel de al treilea aspect indicat de Jung în cazul actului ritualic al botezului este reprezentat de gestul scufundării și stropirii inițiatice. Acest act trimite la sau vine să simbolizeze importanța *scufundării în inconștient*[219], valoarea atenției acordate abisului acestuia. Cea de a parta caracteristică a demersului religios împlinit prin botezul creștin ține de corelarea și asemănarea sa cu celelate rituri de inițiere și purificare spirituală prezente în toate marile tradiții și credințe religioase. Această similitudine dă măsura unui fond comun inconștient uman dinspre care răzbat aceleași elemente fundamentale psihoterapeutice care se îmbracă ulterior în structurile diferite ale religiilor și tradițiilor diferite. Necesitatea inconștientă a botezului ca demers universal uman trimite la conștientizarea importanței recunoașterii activității inconștiente din spatele actelor ritualice și ale miturilor. Și în acest caz considerațiile lui Jung asupra botezului creștin nu vin spre a nega posibilitatea valorii sale *transcendente* și conexiunea sa posibilă cu zonele transcendenței manifeste ci ele subliniează complexitatea acestui act ritualic, forța sa de reunire a elementelor mistice, mitice și psihologice într-o unitate ce vine să înnobileze ființa umană religioasă[220]. Aici se relevă din nou departajarea viziunii psihanalitice a lui Jung de cea freudiană. Pentru Freud nu există în actele ritualice religioase decât cumularea unor tendințe excesive de cenzurare a dorinței sexuale inconștiente. Printr-o astfel de interpretare se evidențiază iarăși excluderea *factorului moral*, omul fiind declasat chiar și în cazul actelor religioase pâna la nivelul unei ființe dominate de pulsiunea erotică ce inundă conștientul într-un mod *disimulat prin sublimare*, arta, cultura și religia nefiind decât expresii ale acestui fenomen.

---

[218] Eliade, Mircea, *Morfologia religiilor*, Editura Jurnalul literar, București, 1993, pp. 17–36.

[219] „În vise și fantasme, marea sau orice apă mai mare înseamnă inconștientul.” Jung, Carl Gustav, *Simboluri...*, *loc. cit.*, p. 292.

[220] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza…*, *loc. cit*., pp. 189–190.

Prin exemplele creației poetice și botezului creștin, Jung sugerează că marile activități spirituale ale omenirii nu pot lua naștere și nu se pot împlini fără un temei capital, iar acest fundament este dinamica inconștientului, un inconștient al cărui resort nu poate fi doar necesitatea sexuală. Mobilitatea inconștientului, potențată de libidoul înțeles în sens jungian drept energie psihică, pulsează și influențează, motivează și organizează din ascuns, din spatele măștilor și titulaturilor de suprafață, fie ele de tip dogmatic-religios sau creațional-artistic. Chiar și pentru cercetarea științifică, inconștientul reprezintă fundamentul afirmării sale, solul care generează *inspirația*, ca resort al tuturor preocupărilor sale esențiale.

Plecând de la aceste considerații, Jung[221] accentuează ideea că toate cuplările din universul visului nu pot fi aleatorii, tot astfel precum informațiile care sunt conexate nu sunt, la rândul lor, întâmplător alese. Dincolo de aparenta imagine prin care *visul* ne întâmpină, tot astfel cum o poezie sau actul botezului ni se înfățișează sub un anumit chip, se ascund o motivație și o logică asemănătoare cu cea care pulsează în spatele intențiilor sau expresiilor afișate de creațiile poetice sau ritualurile religioase. Există așadar în opinia lui Jung o armonie *a asociațiilor informative*, o ordine și o logică de alt tip decât cea a conștientului pe care psihanalistul trebuie să le abordeze și să le descifreze, în intenția sa nu doar de a vindeca pacientul, dar și de a înțelege analitic mobilitățile inconștientului. *Teoria asociațiilor*[222] dezvoltată de Jung vizează tocmai această logică de tip special prin care inconștientul unui pacient, dar și a unui individ echilibrat psihic, dictează conexiuni între date și informații care pentru conștient par incompatibile și neaderente[223]. Abia dinspre înțelegerea acestor procese și a motivațiilor care stau la baza unor asemenea alegeri inconștiente se poate progresa în tratarea unor nevroze severe și în explorările ce vizează logica atipică a inconștientului[224].

Asumându-și o interpretare psihanalitică asupra naturii inconștientului net diferită de cea freudiană, Jung s-a văzut nevoit să își dezvolte cercetările spre zona raportului dintre psihanaliză, *moralitate* și funcția

---

[221] *Ibidem*, pp. 192–193.

[222] Jung, Carl Gustav, *Cercetări…, loc. cit.*, pp. 551–594.

[223] Hall, A. James, *Interpretarea jungiană a viselor*, Editura Herald, București, 2013, pp. 98–99.

[224] Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza..., loc. cit.*, pp. 181–193.

arhetipală cu ramnificările întemeietoare ale acesteia la nivelul culturii, artei și religiei. Din spectrul acestei orientări apar dilemele conceptuale pentru gândirea sa psihanalitică, dileme ce vizează tipologia și mobilitățile *arhetipului* și conexiunile inconștiente ale acestuia cu imperativele *moralității*, creația *cultural-artistică* și patologia *nevrozei*. Toate aceste deschideri și explorări progresive nu ar fi fost posibile fără un temei extrem de riguros și o motivație substanțială. Se poate afirma că pentru Carl Gustav Jung acest temei l-a constituit ansamblul creației și activității științifice a maestrului său, Sigmund Freud. Iar motivația substanțială pentru întregul demers al gândirii psihanalitice jungiene poate fi recunoscută tot prin apelul la personalitatea lui Freud. Dar această motivație constă tocmai în ceea ce l-a contrariat și nemulțumit pe Jung în gândirea lui Freud[225].

Așa cum a fost menționat în debutul acestui capitol, plecând dinspre analiticile freudiene asupra unor mituri esențiale, cum ar fi cel al lui Oedip, Jung resimte limitarea viziunii psihanalitice a profesorului său la nivelul tematicii sexualității. Este momentul desprinderii de gândirea freudiană, momentul când Jung consideră că sfera raportului dintre conștient și inconștient nu poate fi restrânsă doar la stadiul unui conținut psihic care să graviteze în jurul libidoului, înțeles numai ca pulsiune sexuală. O astfel de sferă trebuie, în opinia lui Jung, să fie nemărginită în amploarea mobilităților sale întemeietoare și să fundamenteze o arie nesfârșită din onticul și gnoseologicul uman. Trimiterea la zonele creației artistice, culturale și religioase a venit drept o cerință inevitabilă, situație în care despărțirea de Freud a fost definitivată.

În consecință, Jung a fost marcat, motivat și, mai ales, *intrigat* de rigiditatea viziunii *dogmatice* a lui Freud, de incapacitatea acestuia de a vedea în axiomatica moralității tradiționale și a mecanismelor religiei mai mult decât un demers de blocaj și refulare a dorinței sexuale. Din această intrigare s-a dezvoltat intensa dorință de a relansa discuția psihanalitică din cadrele sistemului *amoral* și imobil freudian, dorință concretizată de Jung prin elaborarea întregii sale contribuții teoretice și experimentale la destinul psihologiei.

---

[225] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit.*, pp. 180–202.

CAPITOLUL al II-lea

FUNCȚIA MORALĂ A STRUCTURILOR ARHETIPALE

II.1. Moralitate și arhetip. Mobilitățile inconștientului în sfera actului moral. Conștientul și imperativul social-religios al conduitei etice

II.1.1. *Arhetipul* ca temei al mentalităților morale și invalidările de ordin conceptual ale Supraeului. Două stadii ale fenomenalității conștiinței morale din pespectiva gândirii psihanalitice a lui Jung. *Non-manifestarea* conștiinței morale drept *o conscientia peccati*. *Supraeul* freudian și *Supraomul* nietzscheean. Revelația *morală* și mentalitate *etică*. Religia în limitele psihanalizei după versiunea jungiană și religia în limitele rațiunii după gnoseologia kantiană

Interogarea asupra *moralității*, din perspectiva gândirii psihanalitice a lui Carl Gustav Jung, este o întrebare ce vizează, în esență, *conștiința morală*[226]. Așadar, orice investigație asupra dimensiunii de existență și exercitare a moralei trimite inevitabil la problematica conștiinței umane de ordin moral. Termenul german *Gewissen* desemnează conceptul de conștiință morală. În cadrul structurii sale, particula *Wissen* înseamnă *știință*. Prin urmare, conștiința morală ar reprezenta o știință sau o cunoștință referitoare la valoarea emoțională a reprezentărilor noastre despre motivația acțiunilor proprii[227]. Concis, conștiința morală ar fi, din această perspectivă, conști-entizarea intensității emoționale ce este generată de opțiunile și acțiunile

[226] Întreaga abordare jungiană asupra tematicii conștiinței morale se realizează sub rezerva înțelegerii și asumării complexității acestui concept precum și a multiplelor dileme pe care le presupune. Astfel, chestiunea existenței și justificării unei morale fără o conștiință morală sau cea a clarificării mecanismelor precise morale active la nivelul fondului arhetipal rămân problematizări pe care, așa cum se va observa în continuare, Jung le identifică, fără a le oferi soluționări ci doar interpretări și aprofundări ce invită la noi perspective analitic-interogative.

[227] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție...*, *loc. cit.*, p. 480.

noastre. Cum se resimte individul după ce a ales un anumit traseu de acțiune sau a optat pentru un gen de atitudine interrelaționantă? Această investigație lăuntrică dă măsura a ceea ce poate fi numit conștiință morală.

Din perspectiva lui Jung, asistăm la un fenomen uman extrem de complex în care sunt reunite demersul voluntar generat de o alegere, independentă psihic de mediul informațional proxim, și analiza rațională a acestui imbold afectiv, *judecata sa de valoare*, cum mai poate fi ea numită în sensul eticii kantiene, unde acțiunea morală și axiomatica ținutei umane sunt raportate la exigențele datoriei impuse de rațiune, exigențe ce au menirea de a direcționa ființa umană spre Binele suprem[228].

O judecată de valoare se deosebește substanțial, în viziunea jungiană, de o judecată intelectuală. Resortul acestei deosebiri constă în faptul că o judecată de valoare implică întotdeauna factorul subiectiv. Astfel, ne aflăm sub incidența unei judecăți de valoare atunci când un aspect sau o situație, prezența unui persoane sau a unui obiect de artă constituie *pentru noi* o apariție frumoasă sau benefică. Cu alte cuvinte, în cazul acestor întâlniri noi suntem cei care percepem și ne asumăm valoarea evenimentului respectiv. O judecată intelectuală presupune sesizarea raportului dintre posibilele aceleași apariții și ceilalți semeni. Prin urmare, dacă vom exprima constatarea că pentru un grup de apropiați ceva sau cineva este frumos ori bun, atunci ne aflăm în faza enunțului unei judecăți intelectuale.

Fenomenalitatea complexă a conștiinței morale este constituită, în viziunea lui Jung, din două stadii primordiale. Prima o constituie întâlnirea, mai precis impactul dintre psihicul individual și situația ontic nou apărută. A doua etapă este mișcarea de întoarcere a conștiinței asupra propriei dinamici implicate în respectiva întâlnire. Aici se activează mecanismul unei autosondări a sinelui, urmat de actul decizional, ce poate să accepte sau să respingă ancorarea și investirea afectivă în situația nou apărută. Dar acest act decizional este adesea ascuns propriei conștiințe individuale, ceea ce aduce în scena analizei psihologice, din nou, dimensiunea *inconștientului*.

Un exemplu oferit de Jung este cel al unui om de afaceri căruia i se oferă posibilitatea unei tranzacții financiare de mare valoare și succes

[228] Kant, Immanuel , *Critica rațiunii practice*, Editura IRI, București, 1995, p. 172.

dar care implică generarea unor traume și drame particulare pentru anumite familii defavorizate din punct de vedere financiar. În noaptea zilei în care urma să certifice implicarea sa în respectiva afacere, i se întâmplă să se viseze prins cu mâinile într-o marasmă întunecată. Această substanță, a cărei vâscozitate îi impregna și îngreuna mâinile și antebrațele, era așadar responsabilă de impuritatea și apăsarea instaurate în vis peste o bună parte din corpul său. În această viziune se simțea ca și cum și-ar fi încleștat mâinile într-o fluiditate pe cale să se pietrifice.

Ce ne spune acest vis, se întreabă Jung, sau mai precis, ce îi transmite visătorului? Conștientul reperează în acest caz condițiile favorabile unui câștig financiar oportun. Afacerea ce se întrezărește este una legală și poate aduce o contribuție majoră la propriul potențial financiar. Nici o analiză nu remarcă prezența vreunei primejdii, în sensul unei ratări sau pierderi de proporții; dimpotrivă, toate indiciile semnalate confirmă ipoteza unui câștig important, a unui plus adus dezvoltării la nivelul dinamicii afacerilor personale. Și totuși visul relevă o realitate opusă și atenționează chiar asupra unui risc major. Dar substanța acestui risc, tipologia sa nu este de factură financiară. Se pare că logica atipică a visului negljează total aspectul financiar, ea se concentrează pe un cu totul alt palier, spre un aspect net diferit.

Tematica abordată de vis este una care ține direct de conștiința morală. Termenul de conștiință morală trebuie privit aici în parametrii psihanalizei lui Jung, pentru că inconștientul dictează cel mai adesea traiectoria și mobilitatea acestei conștiințe morale. Din această perspectivă se poate spune că este vorba despre o supra-conștiință sau despre o inconștiență de ordin moral. Visul, ca exponent al inconștientului manifest, aduce în prim-plan o situație amorală și exprimă solicitarea inconștientă a unei reglementări în acest sens. Mai exact, visătorul este atenționat de către inconștient că actul pe care urmează a-l săvârși nu îndeplinește criteriile morale, nu respectă o anumită axiomatică etică și reprezintă un demers imoral.

Această atenționare dobândește, prin accederea către conștient, forma unui *simbol arhetipal*, a unei imagini arhetipale ancestrale, cea a murdăriei, a pătării, a impurității. În toată tradiția mitică și onirică a omenirii, împietatea, demersurile blasfemiatorii sau imorale au fost adesea reprezentate prin

imaginea apelor tulburi sau murdare, prin viziunea petelor negre pe un fundal de veșminte albe sau prin ilustrarea unei prăbușiri, a unei alunecări în zone de fluidități întunecate. Visătorul se visează *cu mâinile murdare*, el primește un indiciu inconștient că actul la care este invitat să participe se opune unei anumite constituții morale. Această opoziție el nu dorește să o conștientizeze, datorită indiciilor pozitive care îi sunt oferite de coștient în ceea ce privește succesul respectivei afaceri. În acest mod, *conștiința morală* este aici neglijată până la refulare dar ea se reîntoarce prin atenționările de ordin oniric[229].

În acest caz, constată Jung, absentează manifestarea conștiinței morale drept o *conscientia peccati*, drept o conștiință a păcatului, practic negativitatea morală a actului la care este invitat să participe visătorul nu este evidentă la nivelul conștientului său. El nu conștientizează efectiv *nocivitatea etică* a unui asemenea demers, nu realizează opoziția dintre o posibilă constituție morală inconștientă proprie și aderarea la un astfel de act, este orbit la nivelul lucidității psihice sau atenția sa psihică este deviată spre atracția câștigului financiar iminent. Așadar, nu se poate vorbi aici despre posibilitatea unei conștiințe reale a păcatului care este pe cale să fie împlinit, o conștientizare în sensul augustian al asumării acestuia drept stigmatul primordial adamic[230].

Totuși, neconștientizarea păcatului, chiar și în sensul augustinian al unui incident primordial ce l-a separat temporar pe om de autoritatea divină[231], nu justifică negarea existenței sale distructive, dimpotrivă, inconștientul fiind, în versiunea jungiană, instanța care atenționează asupra prezenței sale disturbatorii, deopotrivă psihologic și religios. În acest context intervine așadar mecanismul de atenționare simbolic-arhetipală al inconștientului și generează acel vis ce exprimă plastic impuritatea morală. Jung susține că misiunea psihanalistului este, într-un astfel de caz, să dialogheze cu visătorul până la nivelul în care acesta îi mărturisește în totalitate atât visul, în toate detaliile sale, cât și opinia sau interpretarea sa despre propria experiență onirică.

---

[229] Jung, Carl Gustav, *Civilizația…*, *loc. cit.*, pp. 481–482.

[230] Augustin, *De doctrina christiana*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 63.

[231] Augustin, *Prima cateheză*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 115.

Abia după ce visul a fost redat în totalitate, iar interpretarea și variantele hermeneutice ale abordării sale personale de către visător s-au epuizat, acesta a înțeles mesajul visului și a renunțat efectiv la afacerea care constituia subiectul oniric, dar și tema controversei etice iscate în acest caz. Jung consideră că, dacă această discuție psihoterapeutică nu ar fi avut loc, probabil că visul ar fi fost neglijat și uitat cu rapiditate sub presiunea conștientului care, eclipsând semnalele inconștientului, încerca o canalizare a energiei psihice numai spre implicarea în respectiva afacere, creditată cu un câștig substanțial financiar. Acest fapt dă măsura, încă o dată, a importanței etice pe care o poate deține psihanaliza inclusiv la nivelul dinamicii psihice a unor persoane fără afecțiuni nevrotice severe.

Cazul evocat vine spre a indica, în opinia lui Jung, un aspect extrem de important al întregii problematici ce ține de conduita și conștiința morală. Este vorba despre faptul că o apreciere și o catalogare morală s-ar putea face și în absența unei conștiințe morale propriu-zise. Subiectul relatării evocate de Jung, omul de afaceri invitat să se asocieze într-un demers financiar ce promite un profit maxim, este atenționat asupra imoralității acestui demers fără să dețină o conștiință morală operațională în raport cu respectiva propunere. Concret, el nu deține un sistem *conștient* de valori etice, o axiomatică a reperelor morale la nivelul structurilor mobile ale *conștientului*. Această structură valorică de imperative morale există dar la nivel inconștient.

Se relevă aici un nou punct conceptual care desparte gândirea psihanalitică freudiană de cea a lui Jung. Freud explică o astfel de situație prin introducerea conceptului de *Supraeu*, concept diferit de nietzscheeanul *Übermensch*, Supraomul care personifica o aspirație utopică de separare în raport cu paradigma umanității reale[232], o tendință profetizată excesiv de a proclama moartea lui Dumnezeu și a valorilor morale tradiționale[233]. *Supraeul*, acest factor psihic, reprezintă un set de reguli și legi etice cumulate, care intervine atunci când o situație apare drept problematică din *perspectivă etică*, atunci când subiectul sau Eul se confruntă cu un context

---

232 Berdiaev, Nikolai, *Împărăția Spiritului și Împărăția Cezarului*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 206.

233 Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a..., loc. cit.*, p. 364.

care poate fi suspectat de imoralitate[234]. Supraeul reprezintă așadar, în opinia lui Freud, o entitate desprinsă din structurile superioare ale eului spre a-l controla[235], o unitate a conștientului care este pregătită să intervină în orice caz de întâlnire cu un scenariu pasibil de aspecte non-etice. Prin urmare, atunci când această unitate de funcțiune psihică sesizează o astfel de intersectare posibilă, subiectul este atenționat în vederea evitării implicării în situația imorală preconizată[236].

Mai mult, Freud susține că se declanșează mecanismul refulării, care cenzurează și blochează imediat tendința de implicare într-o astfel de situație non-etică, astfel încât această tendință sau dorință este scufundată în abisul inconștientului. De acolo ea va răzbate, trecând prin procesarea conferită de actul sublimării, spre conștient, unde se va descărca energetic la nivelul diferitelor forme de manifestare onirică, comportamentală sau creațională. Practic, Freud, așa cum menționa și Paul Ricoeur, conferă Supraeului funcția nu doar de corecție și control, dar și de salvare valoric-etică a ființei umane, Supraeul fiind responsabil de oprirea și circumscrierea pulsiunilor inconștiente ale dorinței oarbe, de introducerea unei forme specifice de control asupra fluxului necesității primare inconștiente[237].

Interogarea postulată de Jung în acest context este de unde știe acest Supraeu *imperativele morale*, de unde cunoaște, atât de eficient pentru a o aplica, un anumit tip de axiomatică performantă etic? Daca Supraeul este o unitate psihică funcțională care intervine și susține conștiința în actul de cenzurare și refulare a tendințelor imorale, de unde știe că aceste tendințe sunt efectiv imorale? În baza căror mecanisme și criterii, conștiința și Supraeul decid gradul de imoralitate a unei situații la care este invitat să participe întregul psihic al unui subiect uman? Pentru a stabili nivelul de non-etic al unei situații este așadar important în prima fază să se cunoască criteriile *binelui* și ale *răului*, reperele *moralității* și ale *amoralității*. De unde și-a însușit Supraeul aceste borne axiologice, pentru ca ulterior să acționeze cenzurant, generând funcționalitatea refulării psihice? În final Jung se

---

[234] Jung, Carl Gustav, *Civilizația…, loc. cit.*, pp. 483.

[235] Zamfirescu, Vasile Dem, *Filozofia…, loc. cit.*, p. 395.

[236] Freud, Sigmund, *Prelegeri de introducere în psihanaliză*, în *Opere esențiale*, vol. 1, Editura Trei, București, 2010, p. 588.

[237] Ricoeur, Paul, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, București, 1998, p. 230.

întreabă, rezumând celelalte interogări și redirecționând întreaga investigație spre un alt orizont: se poate vorbi în acest caz de acțiunea reală a unui Supraeu care se manifestă asemeni unui cumul de interdicții *morale*?

Răspunsul oferit de Jung este negativ. Presupunerea freudiană a existenței unui Supraeu etic corector la nivelul ținutei etice putea fi confirmată dacă omul de afaceri evocat manifesta o cunoaștere, o sesizare a imoralității actului la care era invitat să participe. Atunci se putea afirma că dinspre Supraeul său a fost generată o conștientizare a acestei imoralități, pe care subiectul a trebuit să o evite. Dar, observă Jung, omul de afaceri nu este conștient de acest aspect non-etic al demersului spre care tinde, nu sesizează la nivelul conștientului imoralitatea sa, deci nici un Supraeu nu intervine aici spre a-l face conștient de riscurile actului pe care ar putea să-l realizeze. Întreaga atenționare, deplinul mesaj ce invocă imoralitatea acțiunii la care este invitat să participe survin numai dinspre inconștient și se concretizează prin materialul oniric al visului amintit.

Așadar, susține Jung, inconștientul este dimensiunea responsabilă de posibilitatea *ulterioară* a unei conștientizări morale. *Imaginea arhetipală* a impurității, pe care o visează omul de afaceri, este întemeiată pe un *motiv arhetipal*, e o *matriță care stă la baza vechilor reglementări morale* de ordin religios ce amintesc de ancestralele coduri etice, cum ar fi *Decalogul*. Prin urmare, în gândirea jungiană, dogmele religios-morale s-au întemeiat pe baza unor repere-arhetip morale inconștiente și nu invers, nu aceste repere au fost impuse prin dogme religios-morale dezvoltate de sacerdoți și teologi[238]. Jung susține că aceste imperative sau legi etice sunt ancorate la nivelul arhetipurilor primare morale care sunt fixate în adâncimea inconștientului colectiv și individual. Ele pulsează, reacționează în anumite situații în care este pus conștientul și, implicit, eul individual sau comunitățile omenești.

[238] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei vestice și estice*, în *Opere Complete* , vol. 11, Editura Trei, București, 2010, p. 60, pp. 221–222. „Religia este o cale « revelată » a mântuirii. Concepțiile ei sunt produse ale unei cunoașteri preconștiente care se exprimă întotdeauna și pretutindeni prin simboluri. /…/ Dacă înțelegem aceste lucruri întocmai cum sunt ele, adică simboluri, atunci nu putem decât să le admirăm înțelepciunea profundă și să fim recunoscători acelor instituții care nu doar le-au conservat, ci le-au și dezvoltat dogmatic."(p. 221.)

Inconștientul, în opinia lui Jung, tocmai prin *funcția morală a arhetipurilor implementate în timpuri imemoriale*, este responsabil de aceste atenționări, survenite adesea pe cale onirică. Sistemul *moralei* se dovedește, din perspectiva lui Jung, a fi extrem de profund dezvoltat la etajele inferioare ale inconștientului, iar evenimentul apariției sale constituie, în bună parte, o problematică nebuloasă. De precizat faptul că structurile etice ale social-religiosului s-au dezvoltat ulterior distinct față de originea primă, astfel încât au apărut, conform viziunii lui Jung, o moralitate primară, de fapt activarea funcțiilor morale arhetipale întemeietoare, și o morală secundă, care este în esență formată din eticile cu reperele lor social-religioase.

Prin urmare, aceste etici sunt întemeiate într-o fază proto-genetică pe morala arhetipală, dar și-au desăvârșit dezvoltarea ulterioară de o manieră proprie, care le-a diferențiat, adesea substanțial, de sursa lor inițială. În consecință, morala primordială sau funcția morală arhetipală a continuat să acționeze pulsativ, la nivel inconștient, iar eticile social-religioase și-au manifestat imperativele la nivel conștient, devenind parte din mobilitățile și dinamica acestuia.

Diferențiată de teoria lui Freud, pentru care morala nu poate fi decât un mecanism de refulare a dorinței sexuale, viziunea lui Jung postulează existența unui teren ancestral, primordial inconștient, unde au fost inserate arhetipuri de substanță morală. Diferența definitorie de viziune constă în faptul că, în timp ce la Freud morala reprezintă o construcție dogmatică elaborată de societate pentru controlul pulsiunilor sexuale la nivel social și individual, în gândirea psihanalitică a lui Jung, sistemele și formațiunile arhetipale morale datează din timpuri mult mai vechi decât funcționalitatea societății umane. Ele au fost așezate la baza inconștientului uman odată cu geneza acestuia, iar originea apariției și inserției unora dintre ele rămâne necunoscută.

Ca rezultat, pentru Jung înțelegerea moralei ca simplă fabricație social-religioasă ce vizează controlul refulant asupra *dorinței sexuale freudiene* sau asupra impulsului *adlerian* de *autoimpunere* se dovedește a fi la fel de îndoielnică precum teza conform căreia religia creștină se rezumă doar la o sexualitate refulată și sublimată. Funcția morală a arhetipurilor este la fel de veche ca însăși ființa umană. Cu alte cuvinte, omul ar putea prezenta în structura sa primară psihică această componentă, pe baza căreia au

fost structurate axiomaticile etico-religioase. Ea nu putea, în opinia lui Jung, să-i fie adăugată ființei omenești ulterior, prin intermediul construcției unui Supraeu care să asculte și să își asume reguli morale impuse de societate, în scopul prevenției și controlului asupra unor pulsiuni psihice substanțiale. În acest context, revelația de ordin mistic prezentă, spre exemplu, în tradiția iudeo-creștină, nu este negată ca fenomen real transcendent sau, mai precis, ca intervenție transcendentă în planul imanentului, dar zona dinspre care ea poate apărea este identificată ca fiind inconștientul.

Așadar, fenomenalitatea religioasă a revelației se dezvoltă dinspre interioritatea inconștientă a psihicului uman către exterioritatea acestuia și nu invers. Și tot dinspre acest lăuntric inconștient survine alegerea de a avertiza asupra imoralității *anumitor* aspecte și evenimente ce stau să se manifeste la nivelul de contact cu sfera conștientului, tot astfel cum din zona inconștientului apar și opțiunile celui credincios pentru o serie restrînsă de elemente considerate, astfel, semnficative în raport cu accederea spre Divinitatea[239]. În acest sens, Jung amintește adesea formula evanghelică *Împărăția cerurilor este în voi*, atenționare ce insistă asupra faptului că factorul transcendent poate acționa dinspre lăuntricul fiecărei ființe omenești. Acest factor este considerat în scenariul trăirii religioase drept un element activ supraraţional, situat dincolo de capacitățile noastre raționale și perceptiv-senzoriale, o prezență spre care se poate accede doar prin experiența mistică și mitică a credinței, un registru ontic superior, privit adesea drept unica sferă spre care se poate elibera ființa umană captivă spațio-temporalului, sferă spre care sunt posibile, din perspectiva psihologiei complexe jungiene, deschiderile inconștientului individual și colectiv[240]. Rațiunea vine spre a impune o concordanță între axiomatica revelată și aplicațiile practice ale acesteia, aplicații transpuse la nivelul comportamentului și mentalităților etice, numai astfel o religie având posibilitatea de a se manifesta în plan imanent-mundan.

[239] Eliade, Mircea, *Mituri, vise și mistere*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 161.

[240] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit.*, p. 349.

II.1.2. Personalitatea numărul *unu* și personalitatea numărul *doi*. Decizia morală *subliminală* și miza sa inconștientă. Moștenirea *expresiilor arhetipale* și impactul funcției lor *morale*. Funcția reglativ-morală arhetipală, fenomenul eticii social-religioase și moralitatea. Conduita moral-religioasă și exercitarea *controlului arhetipal* asupra energiei psihice inconștiente. Problema resturilor și sedimentelor arhaice pulsative. *Paradoxul* credinței din perspectivă psihanalitică. Scurtă trimitere la interpretarea lui Søren *Kierkegaard* asupra secvenței vetero-testamentare a sacrificiului solicitat lui Avraam

Faptul că un om aflat în fața unor propuneri imorale de câștig uriaș se dezice de ele prin refuz pare a induce ideea că el deține controlul asupra propriei sale firi și că, având un sistem axiomatic foarte coerent și ferm, refuză în *deplinătatea conștiinței* o astfel de oportunitate non-etică. Jung atenționează asupra faptului că se poate vorbi despre o departajare a psihicului uman în două zone radicale, identificate prin formula de *personalitatea numărul unu* și *personalitatea numărul doi*[241]. Personalitatea numărul unu ar fi, în viziunea psihanalitică jungiană, conștientul cu întreaga sa ramificație complexă, ce îl ancorează pe om în spațio-temporalul imanentului mundan. Personalitatea numărul doi ar fi reprezentată de întreaga dinamică și activitate a inconștientului, mobilitate psiho-energetică guvernată de sistemele arhetipale.

Prin urmare, atunci când întâlnim o situație în care un om respinge oferte imorale dar avantajoase pentru ascensiunea propriului standard de viață, suntem înclinați să afirmăm că personalitatea numărul unu, deci conștiința, i-a dictat această poziționare și atitudine determinată. Dacă vom accepta și existența personalității cu numărul doi, atunci situându-ne în zona de abordare freudiană, am putea spune că această a doua personalitate este zona de cumulare a pulsiunilor și instinctelor, prin urmare de aici ar putea apărea tendința de acceptare a ofertei imorale, valorile etice fiind inexistente pentru personalitatea cu numărul doi, personalitate a inconștientului, care ar gravita doar în jurul instinctelor primare.

Pentru analitica lui Jung, această situație psihologică se prezintă răsturnat. Astfel, se creează doar iluzia unei conștientizări a valorii morale,

---

[241] *Ibidem*, p. 47.

doar aparența unei acțiuni etice din partea conștientului reprezentat de personalitatea numărul unu. Ideea că subiectul ar recunoaște și înțelege imoralitatea actului la care este invitat să participe, deci teza care susține o conștientizare reală a non-eticului și plasează în centrul unei presupuse atitudini morale personalitatea numărul unu, deci conștientul, se dovedește a fi eronată. Atitudinea morală conștientă a subiectului este, în opinia lui Jung, o ținută ce ia naștere mult mai târziu, doar ca o reacție de conformare la ceea ce deja a dictat inconștientul.

Revenind la cazul evocat de către Jung, omul de afaceri se recunoaște pe sine ca fiind o persoană morală după ce *deja* decizia etică fusese luată, înainte ca el să o poată conștientiza și asuma deplin. În opinia lui Jung, adevărata decizie cu miză morală profundă se ia *subliminal*, adică la nivelul dinamicii inconștientului sau a personalității cu numărul doi. Nu se poate vorbi în acest caz de o conștiință morală propriu-zisă, de o conștientizare, asumare și aplicare a unor principii morale clare de la nivelul conștientului sau a personalității cu numărul unu. În schimb, factorul delimitant în acest proces se relevă a fi personalitatea cu numărul doi, denumită de Jung personalitatea inconștientă. Abia ea este cea care atenționează asupra primejdiei imoralității ofertei propuse și asupra tendinței eului conștient, a personalității numărul unu de a se învesti într-o astfel de faptă non-etică.

În urma acestor preluări informaționale urmează demersul atenționării personalității numărul unu prin intermediul joncțiunii onirice, prin mesajul simbolic transferat pe calea visului. Mai mult, personalitatea numărul doi preia rolul personalității numărul unu și se comportă *ca și cum* ar fi aceasta. Personalitatea inconștientă suportă acum un transfer de atribuții și își asumă funcționalitatea actului de conștiință. Așadar, omul de afaceri evocat în exemplul lui Jung ajunge să afirme că a înțeles imoralitatea actului la care a fost invitat să participe și că i-a fost dictat de către conștiința morală să respingă această ofertă avantajoasă financiar. În esență, inconștientul a operat această alegere, atenționând inițial asupra imoralității între-văzute. Conștientul sau personalitatea numărul unu a acționat doar sub incidența și imperativele inconștientului reprezentat, conform terminologiei psihanalitice jungiene, de personalitatea cu numărul doi. Cea din urmă se poartă asemenea unei entități ce preia funcția con-

știentului, ce îl substituie pe acesta ca un înlocuitor ivit din spatele scenei de manifestare și expresie a personalității cu numărul unu.

Supraeul freudian este învestit cu statutul unei zone cumulative unde codurile vechilor moravuri și axiomatica ancestralelor reguli de conduită în raport cu ceilalți semeni și cu zeii sunt sedimentate gradual[242]. Prin urmare, el nu reprezintă un factor natural, o componentă ereditară consubstanțială psihicului uman, ci este o rostuire elaborată doctrinar, care a fost impusă din exterior individualității psihice umane. Pentru gândirea freudiană, *Decalogul* reprezintă o astfel de construcție, ce postulează cu statut de imperativ inviolabil reguli ale disciplinei etice universale. În acest caz, Supraeul este cel care a condesat conceptual anumite cadre de conduită socială capabile să impună și să mențină rigoarea la nivelul societății arhaice și al primelor forme de unități constitutive ale acesteia. Dinspre Supraeu a survenit codul normativ de tip etic al *Decalogului*, un cod ce impune un prototip al conduitei în raport cu semenii, societatea și Divinul.

În viziunea lui Freud, abia ulterior, pentru a fi consolidat și deplin stabilizat, acest set de imperative a fost permutat în zona religioasă, conferindu-i-se statut de mesaj transcendent, de expresie a voinței divine. Odată postulat ca formulă revelată a modului în care Divinitatea dorește să ne asumăm ținuta ontică, întregul sistem al acestor imperative morale a început să funcționeze drept un aparat extrem de eficient pentru cenzurarea pulsiunilor sexuale și pentru generarea refulării instinctelor, urmate de ascensiunea acestora spre conștient prin actele sublimării psihice. Jung respinge această viziune, susținând că nu se poate gândi existența unui Supraeu ca moștenire cumulativă patriarhală, ce doar și-a exercitat rolul de concentrare a unor legi fabricate de social pentru propria protecție structurală.

Comportamentele etice, ținuta moral-mistică și cadrele ce dețin controlul asupra pulsiunilor inconștiente reprezintă, în viziunea lui Jung, *expresii arhetipale moștenite*, dinamici și mobilități ale energeticii inconștientului, ce sunt întemeiate pe structura de rezistență primară a *arhetipurilor*. Numai plecând de la funcționalitatea reglativ-morală a acestora se poate

---

[242] Jung, Carl Gustav, *Civilizația..., loc. cit.*, pp. 483–484.

aborda fenomenul eticii religioase și al conduitei morale. Ipoteza intervenției unui Supraeu coercitiv în raport cu tendințele și pulsiunile inconștientului nu se justifică deplin, fiind în opinia lui Jung invalidată de multiple exemple individuale, dar și de o analitică atentă asupra evoluției fenomenului moral la nivelul întregii omeniri. Din perspectivă jungiană, inconștientul are autoritate maximă atât asupra pulsiunilor și tendințelor psihicului uman, cât și asupra formelor de control a acestora, forme ce pot fi postulate drept imperative și constituții de ordin moral. Conștientul sau personalitatea cu numărul unu este privit, în acest context, drept suprafața fragilă a psihicului uman în ansamblul său, conturul de suprafață ce este reglementat dinspre profunzimele personalității cu numărul doi, dinspre teluricul inconștientului. Mecanismul reglementărilor ancestrale ale moralității nu poate fi explicat prin tezele freudiene, tributare, în opinia lui Jung, materialismului și anti-religiozității specifice secolului al XIX-lea, teze ce susțin fabricarea acestora și aplicarea lor forțată asupra conștientului de către un Supraeu din motive de siguranță socială.

Supraeul, în sens freudian, nu poate fi privit decât asemenea unui depozitar sau bagaj informațional, unde au fost stratificate diferite idei și imperative de ordin moral, cumulare ce amintește, în viziunea jungiană, de *codurile de moravuri*. Este vorba, în consecință, despre ipoteza existenței unei instanțe care a concentrat în esența sa psihică totalitatea valorilor și direcțiilor etice induse și impuse personalității individuale și maselor sociale, în ansamblul lor. Supraeul ar putea fi identificat cu un agent corector ce deține o întreagă constituție, un întreg sistem de legi morale, la a căror respectare veghează constant. Desigur că și pentru Freud, constată Jung, este posibilă o influențare substanțială a Supraeului de către anumite motive sau mottouri arhaice. Aceste stigmate sau urme marcate în Supraeu își manifestă influența și pot modela imperativele pe care acesta ar încerca să le impună conștiinței individuale.

Practic, viziunea freudiană acceptă o amprentare a Supraeului cu anumite informații ancestrale, informații ce ar putea determina unele nuanțe și chiar reconfigurări la nivelul modalității de influențare a conștientului. Dar aceste *resturi arhaice* nu comportă trăsăturile arhetipurilor, a căror existență este respinsă radical de către Freud. Pentru Jung, acestea sunt matrițe primordiale, cosubstanțiale inaugurării psihicului uman, ele repre-

zintă tipuri și forme demiurgice contemporane cu evul apariției sufletului uman. Ca atare, arhetipurile nu pot fi imagini induse și preluate, acceptate în interioritate și ulterior uitate, pentru a fi active inconștient. Dimpotrivă, ele reprezintă forme înnăscute odată cu psihicul omenesc, formule ce țin de însăși structura primară a inconștientului ce se întinde nelimitat dincolo de linia dinamică a conștiinței, cadre psihic-reactive genetic, internalizate odată cu geneza inconștientului uman[243]. Iar aceste forme dețin atât o funcție reglativ-etică manifestă, cât și o activitate inconștientă de ordin moral, ce poate influența și decide peste mobilitățile de suprafață ale conștientului.

Miza discuției conceptuale se rezumă în această situație la dilema dependenței inconștientului de conștient. Astfel, din perspectivă freudiană, inconștientul este subordonat conștientului. În acest sens, Supraeul are menirea de a controla pulsiunile de ordin sexual inconștient și de a impune o reglementare strictă a comportamentului psihic, constituită pe baza unor axiome și legi morale precise. Inconștientul ar fi, în concluzie, stăpânit și așezat la dispoziția conștientului, cu precădere la dispoziția Supraeului, instanța cea mai evoluată moral care poate îndigui fluxul inconștientului și îl poate direcționa astfel încât derapajele psihice peiculoase la nivel individual și social să poată fi evitate. Ca rezultat, conform acestei ipoteze inconștientul este și trebuie să fie dependent în raport cu atotsuveranul conștient și legiuitor prin instanța sa etică supremă, Supraeul[244].

Pentru Jung, inconștientul datează mult mai devreme decât conștientul, el este mult mai vast și mai complex, imposibil de cuantificat și delimitat în frontierele sale. Nu știm unde și dacă se termină dimensiunea inconștientului, capacitatea sa energetică este copleșitoare, imposibil de restrâns doar la nivelul câtorva pulsiuni, iar funcționalitatea și tipologia formelor sale de manifestare și răzbatere spre conștient va fi mereu o tematică deschisă pentru psihanaliză. Conștientul apare din această perspectivă drept o structură de suprafață așezată pe fundalul unui ocean nesfârșit. În mod firesc, aici conștientul este dominat de către inconștient, el este factorul dependent în raport cu acesta. De menționat faptul că la Freud

---

[243] Blaga, Lucian, *Aspecte antropologice*, Editura Facla, București, 1976, p. 169.

[244] Ewen, B. Robert, *Introducere în teoriile personalității*, Editura Trei, București, 2012, pp. 40–41.

conștientul trebuie să controleze inconștientul prin reglementările compuse în timpuri arhaice, cu scopul stabilității individuale și sociale, dar există cazuri de nivel patologic în care inconștientul inundă conștientul, rolul psihanalistului fiind acum de a recalibra balanța psihică, readucând pulsiunea inconștientă sub controlul axiomatic conștient, control orchestrat de către Supraeu.

La Jung, faptul că inconștientul inundă conștientul nu reprezintă un eveniment întotdeauna nefast. Dacă inconștientul nu poate fi gândit drept un depozitar exclusiv al tensiunilor negative, atunci extensia sa eruptivă în sfera conștientului poate constitui o acțiune pozitivă. Arta, religia, marile reforme progresiste au survenit, consideră Jung, având la bază fenomenul erupției inconștientului în dimensiunea de inserare spațio-temporală a conștientului[245]. Și aici se impune activarea unui control strict, dar o astfel de acțiune aplicată asupra fluxului inconștientului trebuie să vină tot dinspre substanța acestuia. Arhetipurile, ca forme și matrițe primordiale inconștiente, dețin această funcție de control asupra energiei psihice inconștiente. Așadar, arsenalul *simbolistic arhetipal* utilizat, spre exemplu, în cadrul diferitelor culte religioase vizează tocmai acest demers de control, organizare și departajare a pulsiunilor și tensiunilor inconștientului. Prin urmare, energia psihică eruptivă este așezată în formele unui sistem sacramental, care prin formele sale specifice, cum ar fi rugăciunea, arhitectura și pictura templului sau ritul în sine al cultului respectiv, reușește un real control asupra pulsiunilor și tensiunilor inconștiente, direcționându-le și organizându-le în așa manieră încât personalitatea psihică a celui credincios evoluează, se armonizează și sporește în echilibru și conduită *morală* superioară, devine responsabilă în raport cu suferința celorlalți și cu progresul general al interrelaționărilor sociale.

Pentru Jung, întregul complex de imagini, simboluri și gesturi religioase este de factură *arhetipală*, este reflectat sau proiectat dinspre inconștient tocmai spre a controla și direcționa pozitiv propria sa energie, care inundă conștientul. Pe baza acestei direcționări benefice se construiesc și consolidează conduitele *morale* autentice. Toate aceste forme reglativ-direcționante vizează erupția energiei inconștientului dar, susține Jung, profunzimea

[245] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei…, loc. cit.*, p. 218.

abisală a acestuia rămâne incontrolabilă pentru operaționalitățile conștientului. Inconștientul reprezintă, tocmai în acest insondabil al său, natura primordială a psihicului uman, așa că orice încercare de a-l reconfigura, de a-i decide dinamicile prin impunerea unor standarde elaborate extern constituie un demers sortit eșecului. El își poate avea propriul său ritm de creștere și retragere, de flux și reflux în raport cu țărmurile conștientului, și tot el își are propriul mecanism de control și auto-armonizare.

Această structură psihică arhetipală se poate concretiza prin expresii simbolice mai ales de factură onirică, religioasă sau artistică. Materializarea și punerea în joc a acestor expresii conduce ființa umană la un evident salt calitativ al creativității și al conduitei morale. A interveni în acest sistem cu intenția de a impune inconștientului restricții sau direcții dinspre exterioritatea conștientului este, în opinia lui Jung, un act ce nu poate estompa apariția nevrozelor, ci dimpotrivă, le poate pregăti și alimenta solul psihologic favorabil. Rolul psihanalizei se relevă a fi acela de a descoperi realitatea dinamcii inconștientului, de a sesiza posibilele blocaje și sincope, spre a ajuta la deblocarea lor. Efectiv, un psihoterapeut trebuie să fie un *asistent* al inconștientului, ajutându-l să își activeze propriul mecanism de vindecare și recalibrare în raport cu sfera conștientului[246].

Pentru asumarea acestui rol, însă, psihanalistul trebuie să manifeste o reală deschidere gnoseologică spre fenomenul *paradoxului credinței*, fenomen evocat, spre exemplu, și de către *Søren Kierkegaard* atunci când analiza relatarea vetero-testamentară despre solicitarea Divinității, adresată patriarhului *Avraam*, de a sacrifica pe unicul său fiu. Acest imperativ încălca toate normele morale revelate și impuse de către voința divină, astfel încât el apărea drept un paradox transcendental. Avraam se conformează Divinității, dincolo de tradiția religioasă pe care și-o asumase și dincolo de propria conștiință și rațiune[247]. Tot astfel, multe dintre pulsiunile și deciziile inconștientului sunt imposibil de încadrat în axiomatica raționalității și a discursului religios convențional. Acest aspect, consideră Jung, fost neglijat de gândirea freudiană în mod constant, rămânând astfel captivă unor stereotipii conceptuale repetitive.

---

[246] Jung, Carl Gustav, *Civilizația..., loc. cit.*, pp. 496–500.
[247] Kierkegaard, Søren, *Frică și cutremurare*, Editura Antaios, Oradea, 2001, pp. 59–63.

II.1.3. *Inconștientul* drept temei al conștiinței morale și axiomatica relativă a conduitelor morale. Delimitarea *conștiinței morale* de *tradiția morală*, de fapt *etică*. Impulsul negativ inconștient evocat de epistolele paulinice. *Vox Dei* ca arhetip și sentimentul datoriei etice în versiunea psihanalitică jungiană. *Bipolaritatea* psihică inconștientă amintită de Johann W. von Goethe prin ipostaza faustică

Jung a atenționat asupra tentației de a considera psihicul uman centrat doar la nivelul mobilităților și proiecțiilor gnoseologice ale conștientului. Este foarte liniștitor și stabilizant să crezi că întregul complex sufletesc al omului se rezumă la o structură de interschimb informațional controlat, expus și evidențiat plenar. În consecință, noi am putea fi definiți prin ceea ce oferim și primim la nivelul datelor mundaneității. Interacționarea la nivelul cunoașterii cu mediul ce ne învăluie ar fi, potrivit acestei ipoteze, măsura ce ar cuantifica evoluția umanității. Fluxul și refluxul datelor mobilizate în dinamica generată între un subiect cunoscător și lumea ce îl încadrează ar constitui unicul fenomen definitoriu pentru întregul parcurs al individului și al societății în ansamblul ei. Conferind iluzia unei siguranțe ontice și gnoseologice, o astfel de perspectivă comportă trăsăturile unei teorii utopice, menită să genereze o stare de apatie și ignoranță primejdioasă la nivel personal și general, deopotrivă.

În realitate, psihanaliza se confruntă cu evidența unei clare departajări între o dimensiune a conștiinței, ce este limitată și de suprafață, și o sferă a inconștientului, care în opinia lui Jung dă seama de întreaga dinamică și manifestare a psihicului uman. Această sferă se comportă adesea cu un grad ridicat de autonomie, de reală independență în raport cu zona conștientului. Totuși, armonizarea celor două entități psihice este o condiție inevitabilă a normalității sufletești. Psihanalistul trebuie să își adapteze demersul său terapeutic la ritmul și mobilitatea inconștientului. Jung consideră că acolo unde tratamentul clinic psihanalitic a urmat traiectul dezvoltării inconștiente, reușita vindecării psihice și-a manifestat neîntârziat efectele. Iar în situațiile în care, dimpotrivă, s-au neglijat funcționalitatea și treptele de evoluție ale inconștientului, situația patologică psihică s-a agravat, distanțarea dintre conștient și inconștient, așezarea lor ulterioară într-o stare opozitivă, damnarea inconștientului în favoarea conștientului fiind decizii și acțiuni ce au contribuit la accentuarea bolii

psihice respective. Eroarea a constat aici în desconsiderarea inconștientului, până la a-l postula drept un simplu catalizator al toxicității psihice emise în urma unor procese consumate la nivelul conștientului.

Din perspectiva gândirii jungiene, inconștientul deține centrul de greutate al întregii fenomenalități a psihicului uman, el comportă o autonomie majoră în raport cu motricitatea psihică a conștientului. Practic, inconștientul se comportă drept o unitate psihică paralelă conștientului, imposibil de controlat și cuantificat de către mecanismele cognitive ale acestuia. Exemplul visului evocat anterior ne poate induce ideea că moralitatea generală sau codul tradițional etic ar putea fi definite drept legi capitale ale inconștientului, un set de imperative ce sunt impuse de către acesta la nivel conștient. Jung evită derapajul teoretic spre o astfel de abordare, subliniind faptul că legile tradiționale morale nu pot fi, totuși, consubstanțiale inconștientului. El aduce în sprijinul afirmațiilor sale alte exemplificări ale unor experiențe onirice trăite de pacienții săi.

Ca atare, el amintește relatarea unui vis în care întregul scenariu este răsturnat din punct de vedere moral în raport cu ținuta și preceptele etice tradiționale pe care și le-a asumat, întreaga sa viață, visătorul respectiv. În concluzie, deși el este o persoană care respectă extrem de strict anumite principii de conduită morală, totuși trăiește experiența unor multiple vise, care reprezintă radicalizarea în imagini onirice a unor atitudini, gesturi și acțiuni imorale în raport cu axiomele etice ale visătorului. Acest fapt generează, cum mărturisește el însuși în cadrul ședințelor de psihoterapie, un conflict major, o discrepanță severă între personalitatea sa de zi, adică cea conștientă, și personalitatea sa nocturn-onirică sau inconștientă. Apare sentimentul pregnant al vinovăției, urmat de senzația neîmplinirii în raport cu respectarea tradiției morale în care a fost educat respectivul visător.

Și totuși, se întreabă Jung, inconștientul comportă aici rolul unei surse ce elaborează imagini obscene, imorale, generând astfel o instabilitate emoțională generalizată pentru pacientul respectiv, sau el descrie o stare de fapt, o realitate ascunsă inconștient? Dacă este așa, inconștientul nu determină o stare conflictuală, ci o indică doar. În această situație, mai poate fi el considerat drept o structură gigantică de conținuturi psihice ce gravitează în jurul unor nuclee arhetipale care dețin și funcție morală? Jung răspunde la această problemă delimitând clar *conștiința morală* de

tradiția morală[248]. Astfel, faptul că individul respectă anumite imperative tradiționale etice, faptul că aderă la un anumit cult sau sistem teologic, ce susține o anumită axiologie, nu înseamnă că este o persoană realmente morală.

Chiar și atunci când sistemul teologic respectiv ar fi unul optim din punct de vedere al raportului cu o presupusă revelație a voinței divine, acest fapt nu garantează asumarea totală a unor reglementări arhetipale de ordin moral emise dinspre inconștient. Jung evocă în acest context cazul Apostolilor și al marilor mistici, care recunoșteau frecvent acest aspect al propriei lor experiențe religioase. Din această perspectivă, apare pe deplin justificată afirmația că tipologia acestor oameni speciali include inclusiv din punct de vedere psihologic confruntarea cu multiplele încercări și tentații, unele dintre acestea vizând tocmai discrepanța dintre crezul moral și înfăptuirea acestuia, dintre aderarea declarativă la un anumit set de valori morale și efortul copleșitor de transpunere în act a unei asemenea aderări totale. Fenomenul confruntării cu tine însuți, mai precis cu propriile sincope etice, precum și necesitatea sacrificiului de sine sunt aspecte ce apar inevitabil în acest context. Jung amintește formularea paulinică extrem de sugestivă prezentă în *Epistola către Romani*: *Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc*[249].

Alături de conștiința morală *corectă*, Jung atașează și o conștiință morală *falsă* sau, mai exact, o conștiință *imorală*. Ambele fenomene sunt numite impropriu conștiințe, pentru că ele aparțin în esență inconștientului. Dacă formele de expresie onirice ale acestuia ne-ar expune doar imagini și structuri simbolice morale, atunci întreaga problematică a conduitei etice s-ar rezuma la respectarea indicațiilor sosite din inconștient, acea conștiință corectă furnizându-ne datele și imperativele strict necesare pentru un comportament adecvat moral. Problema ce se ridică aici este că, așa cum a fost amintit deja, apar vise cu un puternic conținut imoral, cu mesaje simbolice indecente și lipsite de pudoare. Adesea, aceste experiențe onirice sunt trăite de către persoane cu un angajament declarat etic, moral, cu o înaltă ținută de asumare și respect a valorilor etice tradiționale. Inconștientul

---

[248] Jung, Carl Gustav, *Civilizația..., loc. cit.*, pp. 499–500.
[249] *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, 7:19.

construiește non-etic în acest caz, intrând într-o flagrantă stare de conflict cu imperativele conduitei etice impuse la nivelul conștientului activ.

Sesizând această majoră discrepanță, cel care și-a declarat ferm apartenența la anumite valori tradiționale etice tinde să se îndepărteze și să nege acea conștiință morală survenită dinspre inconștient, susținând faptul că dacă ea nu este reflectată și acceptată de către normele etice deja asumate de către conștient, atunci nu merită luată în considerație, fiind doar produsul unei activități de fantazare aleatorie. Practic, dacă această conștiință morală inconștientă nu este susținută, la nivelul conștientului, de legile etice tradiționale acceptate de existența cotidiană, atunci ea trebuie ignorată[250]. În acest sens, Jung afirmă că atitudinea și mărturisirea paulinică din Epistola către Romani sunt foarte greu de urmat, ele fiind o dovadă a capacității de autoreflecție corectivă pe care o poate manifesta subiectul psihic uman.

Adepții explicațiilor *freudiene* în această problemă ar putea accentua ideea conform căreia, dacă nu ar exista aceste seturi de legi morale ale conduitelor etice, nu ar fi posibilă nici conștiința morală la nivelul inconștentului. Așadar, odată cu lansarea ancestrală a unui set de legi morale s-a inoculat și reflexul inconștient de a respecta aceste legi. Înaintarea în timp a determinat sedimentarea acestor reflexe și adâncirea lor la nivel inconștient. Dacă aceste legi nu ar fi fost generate atunci, în evii civilizației umane, nici posibilitatea unei conștiințe morale inconștiente, care să influențeze actele și opțiunile conștientului, nu s-ar fi putut materializa. Exemplele aduse în acest sens fac parte din viața cotidiană și le regăsim constant în preajma noastră.

Prin urmare, atunci când nu oferim ajutorul nostru unui apropiat care ni l-a solicitat, putem fi atinși ulterior de sentimentul unei remușcări, al unui regret apăsător. Acest fenomen este explicat de analiștii freudieni prin evocarea neconformării la sedimentul reflecțiilor etice formate în timpuri ancestrale. În consecință, atunci când vom acționa așa, neoferind

[250] Conceptul jungian de *conștiință morală inconștientă* comportă, în acest context analitic, o asemănare cu tematica *gândirii inconștiente* postulată de către Robin G. Collingwood în lucrarea *An Essay on Metaphysics*. (Clarendon Press, Oxford, 1998, p.48) Realitatea gândirii inconștiente, asupra căreia atenționează Collingwood, poate fi responsabilă de opțiunile și dinamica istorică a omenirii, ea fiind factorul decizional dincolo de cadrele sociale, politice și economice ale unui anumit context temporal.

sprijinul solicitat unui apropiat, este posibil să se declanșeze sentimentul unei inadvertențe, al unei neconformări de ordin interior. Ascultarea și asumarea legilor etice create și impuse în timpuri arhaice și ulterior scufundate în inconștient, de unde pot pulsa sub formă de reflex etic, nu se mai împlinește în acest caz. Asistăm la o sincopă, la o delimitare în raport cu un pachet de reflexe inconștiente. Ne-am obișnuit, ca structuri psihice active, să reacționăm în modul etic dictat de sedimentările morale inconștiente. În acest caz, nu am reacționat stereotipic, nu am răspuns așa cum era *firesc*, așa cum ne-ar fi dictat reflexul inconștient etic. Neconformarea cu acest reflex este, de fapt, neconformarea cu tradiția etică indusă în timpuri vechi. Această renunțare la moștenirea axiomatică ce pulsează inconștient în noi poate genera o stare de șoc psihologic care, pe fondul neobișnuitului petrecut, nefirescului sau neconcordanței manifeste, induce starea de *remușcare*, de *regret*, de *mustrare*.

Întregul mecanism psihologic enunțat aici s-ar întemeia pe baza unor invenții, fantasme etice primare, care au fost lansate și impuse ființei umane în fazele dezvoltării sale rudimentare. Jung consideră această abordare ca fiind formalizant-raționalistă și susceptibilă de unidirecționalitate analitică. Pentru el, odată cu observarea atentă nu doar a atitudinii etice sociale, dar și a fenomenelor trăirii mistic-religioase, sacrificiului și sacramentelor ritualice, se impune în abordarea acestei probleme o repoziționare conceptuală. Ca atare, în viziunea jungiană, temeiurile conștiinței morale active la nivel inconștient nu pot fi simple fabricații sau plăsmuiri organizate dogmatic care au fost impuse omului primitiv ancestral, tot astfel cum nici miturile nu pot fi catalogate drept simple fantazări. Este vorba, în opinia lui Jung, de *reflexe inconștiente de ordin arhetipal,* care se pot comporta asemeni mitului sau visului, ca și cum ar fi din întâmplare reactivate sau ar deține informații reamintite.

Logica și dinamica inconștientului au determinat apariția și postularea ulterioară a codurilor morale, întemeietoare de conduite morale, astfel încât în opinia lui Jung, din fundamentul acestui vechi psihic inconștient arhetipal a survenit reala conștiință morală, conștiință peste care s-au suprapus ulterior imperativele etice social-religioase. Siguranța care este afișată de către conștiință atunci când evaluează, certifică sau sancționează din punct de vedere moral o atitudine sau conduită îi poate induce în eroare

pe analiștii formați în sistem freudian, care par a-i conferi o veridicitate de necontestat la nivelul autorității morale. Totuși, atenționează Jung, unitatea și stabilitatea conștiinței, care ar genera unicele repere morale autentice, rămân caracteristici de dată recentă, cu o apariție și dezvoltare relativ tânără în raport cu arhaicele procese inconștiente dinspre care survin autenticele temeiuri ale conștiinței morale inconștiente, ale experienței onirice și mitice.

Se cristalizează astfel o evidentă departajare între conștiința morală și conduita morală, conduită a cărei expresie o reprezintă sistemele de legi etice stabilizate prin eforturile religioase și social-politice. Exemplul conferit de Jung în acest context este unul frecvent întâlnit în dimensiunea interrelaționărilor umane. În concluzie, se întâmplă ca un om să poată fi salvat dintr-o situație problematică dacă un apropiat sau mai mulți nu vor spune adevărul în ceea ce îl privește. Aici se încalcă una dintre cele mai vechi legi morale și anume cea care interzice demersul înșelării, al minciunii. Și totuși, procedându-se astfel, deci încălcându-se o restricție de conduită morală, este împlinit un fapt de un înalt nivel moral, se realizează salvarea efectivă a unui semen. Un asemenea act este impus de conștiința morală lăuntrică, de fapt de către un reflex inconștient dictat de conștiința morală situată în planul inconștientului activ. Situația dată, contextul exemplar în care imperativele conștiinței morale inconștiente se ciocnesc opozitiv cu legile etice ale conduitelor morale conștiente, dovedește discrepanța și distanța ontică ce poate exista între cele două instanțe de ordin moral.

Pentru credincios, Dumnezeu ca *summum bonum*, ca acel *intelect nemuritor* de care ne amintește metafizica aristotelică, *neafectat și neamestecat*, care este *prin esență în act*[251], poate vorbi la nivel inconștient, generând acea conștiință morală telurică; mai mult, El poate fi chiar acea voce interioară ce răzbate dinspre inconștient, atunci când acționăm în slujba binelui, dar *în pofida* reglementărilor morale tradițional-religioase. *Vox Dei* pare a dicta peste sau împotriva multora dintre imperativele etice impuse de moștenirea religioasă și social-politică. Ea trimite la acea autoritate atotputernică evocată de Platon, care dictează destinul uman dincolo de

---

[251] Aristotel, *Despre suflet*, Editura IRI, București, 2000, p. 31.

circumscrierile spațio-temporalului[252], orice neglijare umană a mesajului său generând, prin ignoranță, dezechilibre și tragedii[253].

Glasul interior moralizator ce provine din sursele inconștientului apelat de către voința divină se vrea ascultat în raport cu glasul lumii, cu vocea dictatului etic lumesc. Intenției subiective de a se conforma voinței exterioare a normelor etice i se opune, din perspectiva credinței, voința divină, realitate care acționează și decide în plan transcendent, deci în fara cadrelor imanentului spațio-temporal. Autonomia inconștientului reprezintă fondul pe extensia căruia conștiința morală inconștientă survine și se impune în sferele de interrelaționare ale conștientului. Dacă omul credincios va identifica ecoul și solicitarea acestei conștiințe morale inconștiente cu vocea imperativă a Divinității, pentru adeptul ateismului vocea moralei inconștiente rămâne la fel de reală și operațională, dar el o va postula drept *simțământ moral profund*, reflex al *datoriei* și al necesității împlinirii faptelor corecte etic.

Ce înseamnă această corectitudine și de unde survine ea drept reper ultim etic rămâne o dilemă la fel de importantă și misterioasă ca și interogarea referitoare la *Vox Dei*. Autonomia inconștientului și a conștiinței morale aferente acestuia a fost remarcată și delimitată terminologic încă din perioada experiențelor spirituale ale Antichității. Astfel, cum amintește și Jung, Socrate vorbea despre daimonion-ul său, care inspiră gândirii sale maieutice miraj hipnotic[254], diverse direcții și secte religioase antice evocând prezența unor spirite care emit informații și decizii dinspre abisul sufletesc al anumitor oameni desemnați ca fiind *aleși*, iar alți exponenți ai acelor timpuri au mărturisit relaționări cu îngeri sau genii care induc și conferă, dinspre inconștient, date cu referințe morale. La rândul lor, cei care au negat existența acestei componente psihice și nu au recunoscut că acțiunile lor au fost adesea dictate de către aceste structuri inconștiente, au experimentat influența lor prin intermediul deviațiilor simptomatice compulsive, forme și culoare de eliberare ocolitoare a datelor și pulsiunilor emise dinspre respectivele cadre inconștiente.

[252] Platon, *Menexenos*, Editura Teora, București, 2000, p. 23.
[253] Platon, *Scrisori*, Editura IRI, București, 1996, p. 94.
[254] Platon, *Dialoguri. Menon*, Editura IRI, București, 1996, p. 360.

Ceea ce importă aici, din perspectivă psihologică, nu este realitatea sau falsitatea acestor experiențe sub raport mistic-transcendent, ci faptul că ele confirmă prezența unei conștiințe morale inconștiente, care depășește și adesea ignoră imperativele eticului convențional. Totodată, susține Jung, această conștiință morală inconștientă este secondată îndeaproape de o *conștiință morală negativă* sau falsă, care activează de asemenea la nivel inconștient. Termeni precum ispititor, demon, diavol, ademenitor, prezență spirituală rea vin spre a indica realitatea unei astfel de conștiințe negative. Apostolul Pavel a amintit, alături de faptul că mesajul său, rostit și scris, este inspirat nu de către evangheliile sinoptice, ci de către prestația harică a Sfântului Duh, care poate lua în posesie individualitatea psihică[255], și despre sincopele interioare orchestrate de îngerul satanic, iar majoritatea experiențelor mistice creștine s-au lovit de acest factor negativ virulent din abisurile inconștientului.

Din nou, Jung reamintește că psihanalistul nu se poate pronunța asupra validității mistice a acestor experiențe ale factorului de conștiință negativă, dar el poate și trebuie să constate dialectica psihică inconștientă ce se manifestă între cei doi poli de energie și informație, anume *conștiința morală pozitivă* și cea *negativă*, vocea interioară benefică și cea malefică. Mecanismul dialectic surprins aici nu este altceva decât aceeași formulă universală ce definește, cum afirma și Georg W.F. Hegel, întreaga panoramă a universului. Astfel, dacă mediul extern ființei umane este guvernat de impactul dintre tendințe opozitive care, ciocnindu-se, se reunesc, generând o nouă tendință superioară[256], cu atât mai mult dimensiunea interiorității psihice umane este caracterizată printr-o mișcare dialectică importantă, în care prezența structurilor opozitive este strict necesară drept resort al mobilității și evoluțiilor sufletești.

Prezența, la nivelul dinamicii inconștiente, a unei conștiințe morale negative alături de cea pozitivă reprezintă, pentru Jung, un semn al duplicității spiritului uman. Dar, în măsura în care se acceptă scenariul creației divine a sufletului uman, se poate afirma că tipologia morfologică a acestuia reflectă trăsături definitorii ale sursei creaționale. Așadar, exemplifică Jung,

[255] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei vestice și estice*, ..., *loc. cit.*, p. 179.
[256] Hegel, Georg W.F., *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Humanitas, București, 1997, p. 56.

zeul vechilor iudei, *Iahve*, Divinitatea creatoare din scrierile vetero-testamentare se manifestă atât consolator și desăvârșit în compasiune, cât și necruțător și violent. Se reunesc în paradigma prezenței și actului său divin tendința pozitiv-constructivă alături de cea negativ-distructivă[257]. Din această perspectivă, raportarea ființei umane credincioase la voința și opțiunile lui Yahve, deși reprezintă apogeul creației sale demiurgice și unitatea de sinteză a lumii generate[258], este una frivolă și ezitantă, deoarece deciziile divine pot fi impevizibile chiar și în raport cu propriile verdicte postulate anterior.

În acest sens, cazul biblic deja evocat, al cerinței de sacrificare a lui Isaac de către tatăl său Avraam, este un episod mitic elocvent. Referindu-se la aceeași duplicitate primejdioasă, Johann W. von Goethe mărturisește, prin intermediul lui Faust, sentimentul intens al unei duble prezențe în propriul suflet, senzația reunirii tensionate a două glisări psihice spre direcții diametral opuse[259]. Ca formă perfectă ce include toate formele generate și ca Numele suprem ce înglobează celelalte nume ale complexului ontic universal, pentru cabaliști Dumnezeu acționează peste logica umană, iar operările sale în câmpul existențial omenesc sunt, adesea, evident duplicitare și de neînțeles[260], dar finalitatea ultimă a acestora o constituie reîntoarcerea adamică în sferele divinității și contemplarea eternă a perfecțiunii lor indefinibile[261].

La fel, pentru vechii greci Divinitatea conferă chip și formă geometrică lumii și se relevă simbolic, dar acțiunile și planurile sale apar cunoașterii umane dialectice ca fiind antagonice, efectuând binele, dar permițând excesiv și extrapolările răului în destinul celor drepți[262]. Pentru mentalitatea religioasă a vechiului grec, Divinitatea, reprezentată, spre exemplu, de zeul Dionysos, manifestă o accentuată dualitate care se dovedește, în final,

---

[257] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei vestice și estice…, loc. cit.*, p. 394.

[258] Rabbi Simeon ben Yohai, Rabbi Eleazar, *Zoharul sau cartea Splendorii*, Editura Antet, București, 1997, p. 47.

[259] Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust*, Editura pentru Literatură, București, 1962, p. 54.

[260] Lévi, Eliphas, *Cartea splendorilor. Studii despre originile Kabbalei*, Editura Antet XX Press, București, 2002, p. 67.

[261] Culianu, Petru Ioan, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Nemira, București, 1996, p. 194.

[262] Hermes Trismegistos, *Textele sacre sau În cântarea hermetică*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2003, p. 75.

generativ-edificatoare[263], reunirea simbiotică a blândeții și cruzimii exercitate asupra destinului uman dovedindu-se a fi resortul resurecției spirituale a acestuia[264]. La rândul lor, gânditorii scolastici au insistat pe imaginea lui Dumnezeu drept Ființa constant identică cu sine și neschimbătoare în act și potență. Astfel, răul pe care îl îngăduie, natura acțiunilor sale duplicitare nu este un apanaj de moment, o modificare temporară a voinței divine, ci face parte dintr-un plan predeterminat ce direcționează întreaga lume spre un bine universal, revelat în limitele eshatologice[265].

II.1.4. *Participation mystique* și deschiderea arhetipală psihoidă spre *unus mundus*. Introducerea conceptelor de inconstient colectiv și sincronicitate. Transferul lui *mea culpa* prin mijlocirea inconștientului colectiv. Conștientul etic și inconștientul moral drept rațiune și har în registrul teologic. Dilema conștiinței morale inconștiente negative sau chipul obscur al lui *Vox Dei*. Etosul ca sinteză psihosocială. Răspunsul cristic la drama lui Iov sau reunirea cristică a personalității iovice cu spiritualitatea lui Yahve

Jung insistă asupra faptului că demersul psihologic, în special cel psihanalitic, nu este în măsură să se pronunțe în mod incontestabil asupra valabilității sau adevărului celor postulate de experiența mistică și conceptualizările teologico-metafizice. Dar poate să constate aceste afirmații și să confirme *legitimitatea lor subiectivă*, adică să le recunoască prezența și influența lor ca factori sufletești reali. Prin urmare, posibilitatea acordării unui credit obiectiv este în acest caz exclusă, deoarece adesea constatările și intervențiile psihanalitice sunt de substanță subiectivă, pentru Jung a vorbi despre o obiectivitate științifică radicală în această zonă de preocupări exploratorii fiind un demers hazardat.

Dintr-o astfel de perspectivă, experiența lui Vox Dei nu poate fi încadrată decât în sfera subiectivității psihice manifeste, conștiința morală inconștientă exprimată prin această voce care șoptește din abisurile inconștientului deținând, în consecință, un caracter de mister și taină, de

---

[263] Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 1, Editura Universitas, Chișinău, 1992, pp. 376–392.

[264] Vernant, Jean-Pierre, *Mit și religie în Grecia Antică*, Editura Meridiane, București, 1995, p. 85.

[265] Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, Editura IRI, București, 2007, p. 139.

indescifrabil și a-logic. Jung reia termenul de *noumenal*, concept postulat de Rudolf Otto drept trăsătură definitorie pentru tipologia manifestărilor Divinității în raport cu deschiderea trăirii religioase directe, de ordin mistic și nu dogmatic. Ceea ce răzbate prin noumenal este, în esență, acel *stupendum mysterium* sau acel *cu totul altfel divin*[266].

Conștiința morală inconștientă reprezentată de Vox Dei deține, așadar, un caracter noumenal, dar și eficiență la nivelul influențării și direcționării trăirii morale individuale și expresiei sale prin erupția spre conștient. Această eficiență în sugestia și controlul formelor de implicare și afirmare ale conștientului este o trăsătură tipică structurilor arhetipale, iar Vox Dei este una dintre cele mai importante astfel de structuri. Aparent, ea poate manifesta un efect sugestiv asemănător cu cel al setului de conduite morale impus de vigilența social-religioasă arhaică, dar în realitate originea este mult mai profund ancorată în structurile abisale ale inconștientului, raportul său cu mediul arhaic ancestral fiind unul de independență și departajare operațională.

Ca rezultat, Vox Dei sau conștiința morală inconștientă nu se poate revendica din conținuturile fabricate de către stringențele timpurii ale vechilor societăți umane, dar poate deține adânci conexiuni cu inconștientul colectiv. Practic, această legătură a acționat și continuă să acționeze la fel ca unui palier de legătură telurică, prin intermediul căruia se realizează un schimb milenar de informații și date psihice între profunzimea inconștientă individuală, cu moștenirea sa genetică psihologică, și cea din insondabilele zone de sedimentări ale experienței umane colective, sedimentări retrase în inconștient și cumulate în milenii de travaliu existențial al întregii omeniri.

Vox Dei ca arhetip reunește o componentă pozitivă, compasională, și una distructivă, nimicitoare. Simbioza care îl definește nu poate determina o definire ireversibilă a sa drept un factor pozitiv sau negativ, drept un element inconștient primar al binelui sau al răului prin excelență. Conform viziunii jungiene, se cuvine în acest context să evocăm imaginea duplicitară a Divinității, care și-a făcut vizibilă prezența pe tot parcursul experienței sacramentale, mistice și mitice a omenirii. Atât Yahve, cât și alte divinități

---

[266] Otto, Rudolf, *Despre numinos*, Editura Dacia, Cluj, 1996, pp. 12–13.

supreme din calendarul religios universal, mai precis alte forme de numire și reprezentare a Divinității, comportă o atitudine duală, prin urmare dificil de anticipat din perspectiva axiomaticii conduitelor morale.

În consecință, în gândirea psihanalitică a lui Jung, atitudinea arhetipală a Divinității este adesea incompatibilă cu seturile de conduite morale propuse de necesitățile de protecție și conservare ale societății arhaice. Imaginea unui Dumnezeu care acționează după legile etice omenești este criticată drept un subrefugiu în spatele căruia se poate ascunde cel mai frecvent ipocrizia religioasă. Dumnezeu este în acest context construit și înfățișat după chipul și asemănarea edictelor de conduită morală ale societății umane. Asistăm în acest caz la milenarul fenomen de *antropologizare al Divinității*, demers ce se reduce la proiecția, în cadrele imaginii lui Dumnezeu, a portretului etic uman. Solicitările eticii umane se pretind, sub masca dogmei religios-instituționale, a fi expresii ale voinței divine, iar purtătorii imperativelor de conduită morală socială se erijează în mesageri ai revelației divine.

Jung amintește de imaginea rugurilor medievale și a persecuțiilor întreprinse pe fondul acestei ipocrizii religioase generalizate. Dar poate cazul cel mai relevant în evoluția omenirii referitor la definitoria departajare între conduita etică impusă social și conștiința morală inconștientă primară s-a consumat prin drama cristică. Vedem în tabloul descrierilor evanghelice întregul conflict dintre cele două tendințe, conflict încheiat atât de tragic și în același timp resurecționar pentru întreaga evoluție spirituală a omenirii. Sacrificiul cristic, spune Jung, va reuni integrator valențele morale, mitice și psihologice într-o unitate de nezdruncinat, revelând totodată incompatibilitățile dintre demersul raportării directe la transcendență și axiomatica eticii religioase efemere. În același timp, momentul cristic indică statutul arhetipal al lui Vox Dei, al conștiinței morale inconștiente. Divinitatea, care este caracterizată de o compasiune manifestă infinită, permite și chiar solicită sacrificarea terifiantă a unicului său Fiu, îngăduie cruzimea și tortura, dezlănțuirea răului în toată gama intruziunilor și devastărilor sale, abandonarea slujitorilor săi fideli și extazul adversarilor ce par de neoprit. Această componentă obscură a divinului, subliniază Jung, este realmente evitată de către adepții conduitelor morale. Centrarea atenției lor este direcționată spre factorul hipnotic și manipulatoriu al impunerii respectului social față de aceste conduite.

În raport cu fenomenalitatea trancendenței care punctează imanentul, cu absolutul ce irumpe în mundaneitatea supusă perenității[267], se neglijează voit aspectul tragic fundamental al întregii vieți cristice, nedreptatea și suferința asumată, trauma trădării și a execuției. În schimb, pentru a glisa evenimentul cristic în zona conduitelor morale convenționale, se încearcă încadrarea acestuia într-o aură de optimism forțat și nejustificat. Ca atare, se neglijează și chiar exclude aici componenta tragic-mistică sau, cum se exprimă Jung, *aspectul arhetipal*. Pentru gândirea psihanalitică jungiană, *arhetipul-simbol al Divinității* reunește tragedia cu revelația și compasiunea divină cu duritatea manifestărilor paradoxale, care apar ființei umane ca fiind nedrepte. Reunirea laturii corecte moral cu cea incorectă se dovedește a fi una dintre trăsăturile de neînțeles, *noumenale,* ce definesc *arhetipul Divinității,* înțeles drept imagine-matriță funcțională la nivelul etajelor profunde ale inconștientului.

Nu întâmplător, susține Jung, simbolistica prin care este desemnat Hristos, iar asta nu doar în tradiția evanghelică general acceptată, include și imagini de factură înfricoșătoare, astfel încât alături de reprezentări precum *Fiul Domnului* sau *Fiul Omului*, apar și cele precum *Leul*, *Corbul* sau *Șarpele*. Arhetipul poate fi privit, după expresia jungiană, drept un *pattern of behaviour* („model de comportament") care influențează conduita morală a ființei umane, peste sau neglijând pur și simplu opțiunea și tendințele conduitelor sociale etice timpurii. Faptul că acestea pot uneori interfera cu sau se manifestă prin interpunerea cu pulsiunile arhetipale de ordin mistico-mitic nu poate justifica dependența arhetipală de mobilitatea etică convențională. Dimpotrivă, acest aspect indică impredictibilitatea și logica de tip special a dinamicii arhetipale, dinamică ce se manifestă în cadrele unei independențe nedefinibile rațional.

La baza postulării conceptuale a termenului de *arhetip* se află constatarea că marea parte a basmelor, legendelor, miturilor ce aparțin textelor culturii universale prezintă anumite tematici care sunt constant repetate sau reluate sub diferite forme stilistice și coloraturi narative. Aceleași subiecte, susține Jung, se regăsesc repetitiv și în cadul majorității viselor, fantasmelor, derapajelor delirante sau obsesiilor incontrolabile. Practic, în jurul lor gravi-

[267] Țuțea, Petre, *Omul. Tratat de antropologie religioasă*, Editura Timpul, Iași, 2003, p. 107.

tează întregul material psihic angajat în derulările onirice sau fantasmatice. Pentru Jung acest fapt indică potențialul excepțional de influențare și control pe care aceste forme-matrițe, denumite de el arhetipuri, îl pot deține în raport cu întreaga dinamică a inconștientului. Iar dacă există o reală înstăpânire a arhetipurilor asupra inconștientului uman, atunci conștientul și întreaga viață mundan-cotidiană care se supune mobilităților inconștiente sunt determinate și direcționate de către prestația inconștientă arhetipală.

Există, în opinia lui Jung, o formă arhetipală primară care nu este definitiv conturată, o matriță deschisă ce pulsează în abisul inconștientului și care dă măsura celorlalte arhetipuri, susținându-le mișcarea și devenirea simbolică, misiunea întemeierii tuturor complexelor și fenomenalităților psihice inconștiente, care se concretizează prin activitatea creativă sau onirică. Jung consideră că poate cel mai important statut în cadrul multitudinii de arhetipuri active îl dețin cele cu puternică valență moral-religioasă. Ele sunt datate ca fiind forme inconștiente timpurii, ce au activat și au pătruns spre conștient prin intermediul actelor ritualice religioase, dar și prin revelațiile sau visele considerate mistice. Din nou, se operează o distincție între stratutul de suprafață al eticii convențional-dogmatice, impusă prin necesitatea socială de siguranță și echilibru conservator, și experiența arhetipal-mistică, unde se manifestă o relație *nemediată* cu arhetipul.

Etica convențională aparține interrelaționărilor conduitei morale, pe când relația directă cu structurile arhetipale implică conștiința morală inconștientă. Această conștiință are o legătură primordială, consideră Jung, cu arhetipul central, care este imaginea sau reprezentarea lui Dumnezeu. Pe baza acestui arhetip se pot genera și încercările de antropomorfizare a Divinității, astfel încât Dumnezeu poate fi reprezentat în arta și cultura de nuanță religioasă. Jung subliniază faptul că această discuție conceptuală privește numai reprezentarea Divinității și modul cum ea răzbate din structurile inconștientului, unde este centrul în jurul căruia gravitează celelalte arhetipuri spre conștient, asumându-și formele onirice și artistice de redare. În concluzie, atât visele, cât și templele dețin multiple imagini ale Divinități, care sunt în esență simboluri ale arhetipului central.

Observarea psihologică a acestei evoluții manifeste a arhetipului central dinspre inconștient către suprafața conștientului nu poate, susține

Jung, să confirme sau să nege existența Divinității, psihanaliza neavând aici nici o autoritate. Dar ea poate confirma că marile activități creaționale și contemplative, trăirile marcante ale ființei umane gravitează în jurul expresiei acestui arhetip primordial. Mai mult, conștiința morală inconștientă își are sursa energiilor sale în nucleul acestui arhetip, la care se raportează constant și spre care trimite mereu în ultimă instanță. Nici o experiență religioasă *autentică* nu poate surveni și nu se poate dezvolta numai pe schela dogmatică impusă de imperativele conduitei moral-religioase dictate de necesitățile sociale inaugurate odată cu primele forme de conviețuire umană. Ea are nevoie de o deschidere spre *arhetipul central*, spre *imaginea arhetipală a Divinității,* care pulsează din mijlocul inconștientului și se ridică la suprafața conștientului antropomofizându-se și asumându-și cadre și forme ale tradiției laice.

Jung amintește și despre posibilitatea înțelegerii arhetipului central ca un nucleu deschis spre o posibilă transcendență divină, practic el funcționând, în această accepțiune, asemenea unei monezi cu două chipuri, unul îndreptat spre conștient, iar celălalt spre o dimensiune eternă, situată dincoace de inconștientul individual și colectiv, o dimensiune pe care concepția religioasă o consideră accesibilă doar experiențelor teofanice. Prin această mențiune, Jung își exprimă dorința ca demersul psihanalitic să nu mai fie așezat în mod opozitiv față de trăirea și credința autentică religioasă, așa cum s-a întâmplat, spre exemplu, în cazul poziției teoretice și empirice adoptate de către Freud. Cele două discursuri, cel psihanalitic și cel al credinței religioase, nu trebuie, în opinia lui Jung, să se excludă reciproc, ci dimpotrivă, e necesar să se completeze substanțial, fiecare având capacitatea de a-și aduce aportul său la înțelegerea raportului dintre conștient, inconștient și funcționalitatea arhetipală.

O experiență arhetipală reprezintă, în opinia lui Jung, o experiență noumenală. Caracteristica de noumenal vine să indice prezența unor aspecte definitorii inexplicabile, supra-raționale, care nu pot fi circumscrise analiticii logice stric raționale. Această poziționare extra-cognitivă a însușirilor respective nu neagă implicarea factorului pragmatic, empiric, dar reduce considerabil rolul acestuia în ansamblul evenimentului respectiv. Jung exemplifică prin aducerea în discuție a reacțiilor și explicațiilor religioase asumate de antici. Astfel, vechii greci, dacă se confruntau cu un

eveniment catastrofal ce afecta destinul unui singur om sau al unei întregi comunități, susțineau că Zeus, ca entitate divină supremă, a intervenit damnând persoana sau comunitatea respectivă. Este vorba despre o pedeapsă divină împotriva căreia replica umană este inutilă.

În acest caz există, evident, un aspect pragmatic sau empiric prin însuși faptul că momentul respectiv se petrece într-un timp și o locație reală, cu personaje autentice. Dar trăsătura noumenală se conturează prin faptul că se produce o coincidență de condiții care duc la producerea tragediei. Această coincidență sau reunire de condiții nu putea fi întâmplătoare pentru vechiul grec, ci era una tainic divină sau, în limbajul gândirii psihanalitice jungiene, este *noumenal-arhetipală*. În această situație conceptul de *întâmplare* este exclus, fiecare eveniment, fie tragic sau fericit, avându-și sursa și potențialul primar în solul activităților inconștiente. Jung spune, așadar, că pentru viziunea antică nu există întâmplare, ci doar intenții și direcționări inconștiente. Dar, se întreabă Jung, cum se poate gândi o corelare reală între evenimente ample, fie chiar și la nivel individual, o legătură profundă între act și replica negativă a acestuia, între fenomene diferite individuale, care se reunesc și se intersectează astfel într-un mod bizar și neexplicabil rațional? Și unde se poate ca acea conștiință morală inconștientă să își reunească energiile și departajările individuale pe un ecran inconștient, pe un fundal psihic atotcuprinzător?

Încercând să răspundă la această dilemă, Jung introduce două concepte prioritare pentru întreaga sa gândire psihanalitică. Este vorba despre conceptul de *inconștient colectiv* și cel de *sincronicitate*[268]. Departajarea de gândirea psihanalitică tributară raționalismului și materialismului din secolul al XIX-lea s-a impus nu ca o dorință excesivă de negație a acesteia, ci drept o necesitate firească în raport cu realitatea psihică umană. Urmându-și cercetările, Jung s-a confruntat cu insuficiența explicativă a conceptului de inconștient individual. El sesizează faptul că amploarea și complexitatea fenomenelor psihice depășește aria mobilităților sufletești strict individuale. Așadar, dacă întregul complex inconștient individual se bazează pe o structură arhetipală, atunci această structură la rândul său trebuie să își dețină propria temelie și resursă energetică inepuizabilă.

[268] Jung, Carl Gustav, *Amintiri..., loc. cit.*, pp. 471–473. *Idem*, *Dinamica..., loc. cit.*, p. 513, p. 598.

Arhetipul psihoid[269], cum îl denumește Jung, reprezintă tocmai matrița standard, formă tipică a oricărui arhetip, cadrul în care substanța pulsativă a tuturor arhetipurilor se poate așeza, constituindu-se într-o unitate psihică definitorie. Acest arhetip psihoid, susține Jung, comportă multiple calități, care depășesc cu mult așteptările freudiene ce considerau că esența sa trebuie să se rezume la dorința inevitabilă a sexualității. Evidențele cercetărilor întreprinse clinic și observațiile de ordin psihanalitic realizate asupra multor tradiții culturale, religioase și onirice l-au condus pe Jung la constatarea faptului că un astfel de arhetip-model pentru construcțiile arhetipale își are originea psihică într-o regiune situată dincoace de inconștientul individual, perimetru nesfârșit, denumit de către Jung *inconștientul colectiv*.

Acest ocean informațional susține și reunește inconștienturile individuale ale fiecărui om, răzbate prin ele și generează arhetipurile general-umane. Prin urmare, pentru Jung există arhetipuri individuale, construite în faza preliminară a copilăriei noastre, imagini simbolice care s-au constituit odată cu primele experiențe din începuturile existenței noastre personale, și există arhetipurile universale, care își au originea în acest inconștient colectiv. Formula în baza căreia sunt realizate și funcționează arhetipurile, individuale și universale, este reprezentată de prototipul arhetipului psihoid[270], care își are originea, ca matriță arhetipală primordială, tot în zona inconștientului colectiv. De asemenea, arhetipul central, imaginea Divinității, cel în jurul căruia gravitează celelalte arhetipuri, fie ele individuale sau generale, se pare că își are originea și resorturile tot în nelimitările inconștientului colectiv.

Jung precizează din nou că analitica sa psihologică nu se poate pronunța asupra posibilității existenței divine ca etaj ultim spre care se poate deschide arhetipul central, deci implicit inconștientul colectiv. Jung constată că abordarea nihilistă, negativistă în ceea ce privește fenomenele denumite cu titlul generic de parapsihologice, este una eronată și are la bază o simplă prejudecată tributară tot dogmatismului rigid științific al secolul al XIX-lea. În accepțiunea lui Jung aceste fenomene sunt reale, iar manifestarea lor în viața umană a jucat un rol copleșitor. Unul dintre fenomenele

---

[269] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…, loc. cit.*, p. 471.
[270] Jung, Carl Gustav, *Dinamica…, loc. cit.*, p. 255.

sau manifestările catalogate drept parapsihologice, alături de survenirile telepatiei sau ale precogniției, este identificat de către Jung ca fiind *sincronicitatea*[271], fenomen deja evocat într-o fază incipientă, așa cum el însuși mărturisește, de metafizica lui Gottfried W. Leibniz[272] sau perspectivele analitice schopenhaueriene.[273]

Faptul că, spre exemplu, în cadrul unei stări delirante sau în intervalul unui vis, se poate manifesta un fenomen de sincronicitate între evenimente distanțate în timp și spațiu, vine spre a indica relativitatea spațio-temporală caracteristică acestui fenomen. Ca atare, ceea ce desfășoară visul poate să aparțină unui timp și unei locații foarte îndepărtate de contextul spațio-temporal în care se află visătorul, de asemenea fenomenalitatea premoniției sau a presimțirii implică conexiuni între zone spațio-temporale diferite. Dacă aceste fenomene pot fi confirmate drept veridice, versiune pe care Jung tinde să o susțină, atunci ele își au originea și temeiul în inconștientul colectiv, unica instanță supra-psihică ce poate lega, într-o unitate informațională gigantică, întreaga experiență a omenirii în spațiu și timp.

Dinspre această unitatea globală cromatică pot răzbate informațiile spre inconștienturile individuale, unde sunt procesate, sublimate și adaptate contextului fiecărui individ în parte. În consecință, inconștientul colectiv ar putea fi garantul fenomenelor psihice de frontieră cum este, spre exemplu, cazul sincronicității ca interconexiune directă de date psihice inconștiente survenite din evi și locații extrem de îndepărtate, date ce apar în primă instanță drept factori separați.[274] Relativizarea spațiului și timpului în cadrul sincronicității indică, prin urmare, relativizarea spațio-temporală ce se manifestă la nivelul inconștientului colectiv. Dar alături de sincronicitate, există și alte fenomene, cum ar fi trăirea religioasă, cu actele de revelație sau meditație mistică, care vin spre a confirma această relativitate spațio-temporală tipică inconștientului colectiv.

În experiența unei revelații sau contemplări intens religioase, spațiul și timpul nu mai comportă aceeași dinamică sau fenomenalitate, așa

---

271 Franz, Marie-Louise von, *Dimensiuni arhetipale ale psihicului*, Editura Herald, București, 2014, pp. 378–379.

272 Jung, Carl Gustav, *Dinamica..., loc. cit.*, 2013, p. 564.

273 *Ibidem*, pp. 492–494.

274 Franz, Marie-Louise von, *Psihic și materie*, Editura Herald, București, 2016, p. 48.

cum o cunoaștem noi din existența mundană. Dar o astfel de modificare se poate explica numai pe baza unui fundament de o extensie nesfârșită și de un potențial energetic psihic incalculabil. Acest temei-cadru nu poate fi, în opinia lui Jung, decât inconștientul colectiv. El este fondul ce susține întreaga desfășurare psihică a umanității, menținând o reală legătură informațională între cele mai îndepărtate momente în timp și în spațiu. În perimetrele sale informațiile se adună, sedimentându-se dinspre timpurile arhaice și până în contemporaneitate. Sincronicitatea reprezintă, într-un astfel de context, unul dintre fenomenele care relevă cel mai pregnant flexibilitatea conținutului inconștientului colectiv, faptul că acesta implică un tip special de elasticitate informațională, prin care date ale trecutui pot fi cu ușurință reunite și intersectate cu cele ale prezentului, fiind dispuse și oferite atenției individuale, care le poate inventaria, după ce au trecut cel mai adesea prin mecanismele sublimării, multe dintre ele fiind redate simbolic.

Jung consideră că nu întotdeauna mecanismul, amintit și de către Freud, al sublimării, este operațional în acest context al sincronicității. În concluzie, există situații în care inconștientul colectiv emite informații dintr-un trecut îndepărtat, iar acestea sunt preluate în starea lor eidetică, esențial-pură, fără să mai treacă prin mecanismul filtrărilor și al simbolizării criptante. În mărturisirile sale, Jung exemplifică câteva experiențe personale de acest tip, experiențe ce l-au transformat într-un subiect trăitor al sincronicității manifeste[275].

Factorul sincronicității este considerat de către Jung a fi unul dintre elementele active prezente în cadrul manifestărilor conștiinței morale inconștiente. Astfel, spre exemplu, nu rareori se întâmplă să ne simțim conștiința încărcată, întunecată și apăsată energetic de exercitarea unei presiuni psihice care ne este necunoscută. La o analiză atentă, am putea observa că inaugurarea acestei stări negative coincide cu întâlnirea unei persoane ce ne povestește anumite experiențe pe care le-a trăit intens. Problema psihanalitică ridicată de Jung este că, deși subiectul abordat de respectiva persoană este unul banal și prezintă nuanțe optimiste, totuși senzația, sentimentul lăuntric care ne crește în interioritate este toxic, psihic asfixiant.

---

[275] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…*, *loc. cit.*, pp. 237–239.

Limbajul comun catalogheaz o astfel de situație drept un transfer negativ, care se exprimă în termenii *am fost încărcat negativ*. Dincolo de abordarea directă și poate ușor naivă a acestei expresii, ea totuși indică, în opinia lui Jung, un fapt psihologic real. Acea persoană își ascunde problemele reale care sunt de factură negativă în spatele povestirii cu nuanțe optimiste. Dincolo de această istorisire pulsează o multitudine de factori negativi și de informații pulsative maligne, care au tendința de a se transfera, de a se descărca spre orizontul unei alte entități psihice inconștiente. Acest proces se realizează prin capacitatea de a fi mediator și culoar de transfer a inconștientui colectiv. După cum susține Jung, am putea afirma că dacă starea negativă a inconștientului interlocutorului ne-a afectat psihic, că am fost *sincroni* cu inconștientul acestuia.

Explicația poate fi validă și în cazul răsturnării coeficienților morali, anume atunci când ne întâlnim cu o persoană a cărui inconștient este luminos, iar datele psihice care irump dinspre acest inconștient sunt pozitive, benefice. Și aici sincronicitatea poate să apară și vom spune că, indiferent de ceea ce ne spune persoana nou întâlnită, ea ne transmite, de fapt ne transferă, starea ei inconștientă armonioasă și luminoasă. Fenomenalitatea sincronicității poate să fie atât de profundă încât să resimțim nu doar apăsarea problemelor unui alt semen cu un comportament moral negativ, dar și să experimentăm transferul sentimentului de vinovăție al acestuia, ajungând la faza în care ne simțim aproape de a fi noi înșine vinovați de negativitatea inconștientă a celuilalt. Este vorba, pentru Jung, de amplul proces de transfer inconștient, pe baza sincronicității, a mediilor și paradigmelor de informație și trăire psihică.

Unul dintre cele mai elocvente exemple în acest caz îl constituie întâlnirea cu o persoană angoasată, care la suprafața conștientului redă o mască a unui echilibru și a unei stabilități psihice de necontestat. Dar noi am putea resimți instabilitatea și agitația crescândă care pulsează în spatele conștientului acestei persoane cu tendințe inconștiente spre nevroze severe. Sincronicitatea și dinamica transferului psihic se fac simțite din plin într-o astfel de situație. Practic, spune Jung, sincronicitatea se rezumă la constelarea, deci rostuirea în oglindă, la nivelul inconștientului, a unei imagini arhetipale individuale străine. Se preia așadar o structură pulsativă arhetipală din inconștientul persoanei cu care ne întâlnim și se reconfigurează simetric în conținuturile propriului inconștient.

Astfel, problemele psihice ale celuilalt pot fi transferate în aria dinamicii inconștiente ce ne definește. Devenim sincroni într-un astfel de context cu o conștiință morală inconștientă străină, care poate fi pozitivă sau negativă, poate fi una din cele două forme ale conștiinței morale inconștiente evocate anterior. Este posibil ca, dacă se manifestă în inconștientul întâlnit un puternic sentiment de vinovăție, pe fundamentul unei conștiințe morale pozitive, atunci această experiență de tipul *mea culpa* să fie preluată, prin sincronicitate și transfer, în aria propriului inconștient. Jung atrage atenția asupra faptului că există situații când detaliile ce parvin dinspre comportamentul celuilalt sunt preluate pur și simplu de către inconștientul nostru și asumate ulterior ca fiind proprii. Acest fenomen se bazează pe o percepție extrem de rafinată, care permite preluarea acelor informații subliminale survenite dinspre natura psihică a interlocutorului.

O astfel de explicație, care scoate din joc presupoziția existenței și acțiunii inconștientului colectiv, nu poate fi aplicată însă pentru toate cazurile de preluare și imitare inconștientă a stării psihice pe care o deține interlocutorul. Pentru psihanalist, în cazul observației și preluării inconștiente a datelor doar pe baza contactului subliminal, nu se realizează o reală asumare a problemei psihice a interlocutorului, ci doar se înregistrează câteva teme în raport cu care se manifestă empatie și alăturare afectivă. În cazul manifestării unei reale sincronicități și a unui transfer autentic, deci întemeiat pe dinamica inconștientului colectiv, nu se poate vorbi despre o simplă apropiere înțelegătoare în raport cu registrul psihic al interlocutorului. În acest caz este vorba despre asumarea unor probleme care tind să devină comune, pulsiunea și imaginea arhetipală responsabilă de experiența psihică a interlocutorului fiind reconstituită, diametral, și în inconștientul celui care îl întâlnește.

Jung sesizează că, în cazul problemelor de *ordin moral* care pot veni dinspre un anumit interlocutor, dacă noi avem un sentiment propriu de vinovăție morală, atunci informațiile ce ne parvin dinspre inconștientul străin întâlnit sunt preluate *adiacent*, *colateral*. Ele sunt sesizate și inventariate spre a fi recepționate corespunzător, dar nu sunt *asumate* deplin în inconștient. Acest aspect trebuie să îl observe un psihanalist care dorește să opereze delimitările conceptuale ce se impun aici. În schimb, atunci când apare brusc un sentiment de vinovăție morală, care nu se încadrează în

peisajul general psihic al unei persoane, deci este incompatibil cu ea sau străin de acesta, se indică semnul prezenței unui fenomen de *sincronicitate* pe fondul activării funcțiilor de *transfer* în baza *inconștientului colectiv*.

Imaginea care se derulează este a unui inconștient personal, care prezintă o zonă străină de restul structurii sale. Această zonă apare drept o circumscriere insulară, cu un conținut diferit de ansamblul care o cuprinde. Prin urmare, pulsiunea unei astfel de vinovății nu își regăsește locul său firesc în structura inconștientului persoanei respective, ea este o intruziune, o aplicație exterioară emisă și impusă dinspre interlocutor. Așadar, psihanalistul poate observa că atitudinea de autodamnare sau de regret este întemeiată, într-un astfel de context, pe un impuls inconștient al unei vinovății străine, preluate și integrate dinspre inconștientul interlocutorului. Concret, starea inconștientă de vinovăție este transferată, prin mijlocirea inconștientului colectiv, de la un inconștient individual, ca sursă originală, spre un alt inconștient individual, devenit receptor și imitator al celui dintâi. Valorile și responsabilitățile etice nu trebuie, în cazul acestor situații, haotizate astfel încât identitatea autenticului vinovat pentru un anumit act damnabil să fie pierdută, alte individualități suportând consecințele și efectele negative ale opțiunii inițiale.

În opinia lui Jung, acest mecanism de transfer și asumare a unor stări informaționale inconștiente comportă, totuși, și un aspect moral pozitiv, el aflându-se la baza unora dintre cele mai nobile demersuri omenești, cum ar fi *sacrificiul* pentru celălalt seamăn. Numai în măsura în care se manifestă un transfer efectiv al responsabilității faptei negative și a pulsiunii vinovăției acesteia se poate realiza un act de sacrificare autentică pentru anularea negativității actului comis. Dacă nu s-ar realiza transferul faptei și al vinovăției aferente ei spre cel dispus să își asume o astfel de tensiune psihică, nu ar fi posibil nici un sacrificiu autentic.

Jung amintește[276], în acest context, despre conceptul de *participation mystique*[277], formulare propusă de *Lucien Levy-Bruhl*, prin care este indicat fenomenul de identitate manifestă între inconștienturi diferite. În situația evocată de Levy-Bruhl, sferele sau dimensiunile psihice inconștiente

---

[276] Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice…, loc. cit.*, p. 23, p. 480.

[277] Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ediția a IX-a, Editura Presses Universitaires de France, Paris, 1951, p. 55.

individuale se intersectează amplu, astfel încât asistăm la un fenomen de joncțiune aproape totală, în care multiple conținuturi inconștiente fuzionează, se întrepătrund, se identifică temporar. Complexitatea acestui proces de fuziune poate duce la situația în care nu se mai poate distinge sigur originalul de receptor, cel care a emis datele, conținutul inconștient, de cel care le-a primit și asumat.

Conduita morală nu pare a fi cadrul pentru dezvoltarea unor astfel de intense conexiuni simbiotice, ea doar încearcă impunerea unor norme dinspre exterior, oprindu-se la exercitarea controlului în vederea respectării aplicative a acestora. Dimpotrivă, conștiința morală face apel frecvent la acest mecanism de proiecție și identificare inconștientă, practic ea solicitând constant deschiderea spre dinamica inconștientă a celuilalt. Dacă această deschidere, actul de proiecție și transfer spre inconștientul altor semeni, se realizează sub impulsul conștiinței morale inconștiente, atunci arhetipul, ca unitate funcațională a inconștientului individual și colectiv, ar putea fi privit și înțeles drept un garant al fenomenalității raportării conștiinței morale spre ceilalți semeni. În afara mijlocirii realizate de arhetip ca nucleu pulsativ la nivelul inconștientului individual și colectiv, ar fi imposibil de conceput posibilitatea existenței unei activități morale interrelaționale. Dacă morala implică simbioza dintre activitățile conștiințelor morale inconștiente ale mai multor individualități umane psihice, atunci arhetipul este liantul care permite această simbioză și garantează inserarea ei la nivelul inconștientului colectiv.

Jung susține, în acest context, că substanța psihoidă[278] a arhetipului și dinamica sa unificatoare trimit la realitatea lui *unus mundus*, ele vine să confirme unitatea întregii structuri fizice și spirituale a lumii, o unitate reală și activă în planurile ultime ontice, acolo unde se regăsesc toate matrițele germinative ale existenței, precum ideile platoniciene. Totodată, Jung evocă și faptul că dacă demersul cunoașterii inițial separă și divide el se va întâlni mai târziu cu necesitatea reunirii conceptuale, pentru că întreaga realitate a lumii constă în acest joc dialectic al fracționării și al reîmpletirii simbiotice.

Este ceea ce susținea și Georg W.F. Hegel atunci când din impactul întâlnirii a două paradigme explicative observa apariția unei a treia, care

---

[278] Jung, Carl Gustav, *Dinamica inconștientului…, loc. cit.*, p. 255.

le îngloba pe celelalte două, acest flux al ciocnirii dintre teze și antiteze generând constant sinteze care, la rândul lor, deveneau noi afirmații și contraafirmații menite să fie protagonistele unui nou conflict generator de sinteze. Astfel fiind întemeiate și potențate, procesele mobilității dialectice, la nivel universal și individual, devin exponentele necesității absolute pe care, din perspectiva hegeliană, numai voința divină o poate depăși epifanic[279]. *Arhetipul* se relevă, în contextul abordărilor jungiene, nu doar ca element primordial la nivelul inconștientului individual și colectiv, dar și ca unitate funcțională simbiotică, ce garantează joncțiunile inconștiente vitale oricărui proces moral autentic derulat între prezențele psihice umane.

Problema conștiinței morale nu poate fi abordată, în opinia lui Jung, pe bazele unei metode psihologice strict raționaliste. Desigur, analiza rațional-obiectivă trebuie să își aducă aportul ei substanțial la sondarea acestei tematici extrem de importante pentru întregul complex al existenței umane. Dar centrul de greutate al întregii chestiuni aflate în discuție este reprezentat de înțelegerea conștiinței morale, din cele mai arhaice timpuri, drept *Vox Dei*. Acest concept indică, în esență, o instanță superioară ce postulează reperele etice fundamentale pe baza cărora o alegere sau o atitudine pot fi catalogate drept morale sau imorale. Departe de a fi rezultatul unei încercări de a evita critica raționalistă, ideea care susține imposibilitatea de a analiza strict rațional și obiectiv conștiința morală în sensul identificării cu Vox Dei, deci ca o conștiință morală de nivel inconștient, încearcă să respecte doar realitatea evidentă manifestată în milenii de evoluție spirituală a ființei umane.

Astfel, exemplifică Jung, Daimonul lui Socrate reprezintă tocmai această instanță superioară rațiunii care își exercită atribuțiunile etice prin imperative de ordin *noumenal*, ea însăși fiind de natură *noumenală*, deci nedeținând valențe empirice. Pentru Jung, întreaga conștiință morală inconștientă se comportă drept un factor noumenal, deci inexplicabil la nivelul definițiilor de ordin rațional. Ea scapă oricăror încercări de încadrare și integrare într-un sistem al cuantificărilor și circumscrierilor raționalist-obiective. Ca *expresie arhetipală a voinței divine*, conștiința morală inconștientă aparține acelei sfere în marginea căreia rațiunea umană trebuie să se oprească,

[279] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia Spiritului*, Editura IRI, București, 2000, p. 419.

autoritatea sa neavând capacitatea de a se prelungi peste această frontieră ancestrală.

Și așa cum trebuie să recunoaștem teritoriile vaste unde activitatea gnoseologică își poate revendica mereu noi descoperiri, tot astfel ar trebui să acceptăm și realitatea existenței unor alte sfere onice, unde rațiunea nu poate deține o autoritate de analiză primordială. În interiorul acestor sfere existențiale se trăiește intensiv experiența de ordin *noumenal,* iar gândirea elaborată, logică poate doar seconda acest travaliu deopotrivă spiritual și psihologic. Astfel, credința și rațiunea nu se exclud nici din perspectiva psihanaliticii jungiene, dar există situaționări unde supremația revine uneia în detrimentul celeilalte. Încercarea de a așeza cele două activități pe poziții de egalitate cu sprijinul sintagmei *cunoaștere prin credință* este îndoielnică, în opinia lui Jung, atât timp cât se mai păstrează în termenul de cunoaștere valențele raționalității stricte, iar în conceptul de credință se întrevăd încă nuanțele superstiției.

O cunoaștere prin credință autentică implică contactul cu revelația, iar acest fenomen este, prin esența sa, de factură noumenal-arhetipală. Revelația sau viziunea de ordin mistic și mitic aduce în prim-plan simboluri și imagini arhetipale care aparțin noumenalului inconștient. În acest context, cunoașterea nu poate funcționa după criteriile raționalității empirice, dar ea este prezentă ca o cunoaștere de ordin noumenal sau mistic. Același fapt se întâlnește și în cazul unei experiențe onirice, atunci când visul poate fi gândit și intepretat dar de pe pozițiile unei logici de ordin special, adică o logică atipică, suprarațională și care acceptă factorul noumenal, taina, misterul, indescifrabilul. Practic, această logică se raportează la arhetipul exprimat simbolic și își subordonează efortul analitic dinamicii manifeste a acestuia. Pentru Jung, conștiința morală autentică, distanțată net și chiar, adesea, situată opozitiv în raport cu conduitele moral-etice, nu poate fi decât de natură inconștientă prin faptul că ea este dominată de *arhetipul numinos*[280]. În măsura în care acest arhetip este indefinibil din perspectiva unei raționalități empirice, el deținând o natură transcendentă, teza ancestrală conform căreia conștiința morală inconștientă se resimte ca Vox Dei are, în opinia lui Jung, dreptul la justificare.

[280] Jung, Carl Gustav, *Dinamica inconștientului…, loc. cit.*, pp. 246–247.

Conform gândirii psihanalitice jungiene, avem așadar un prim fundament psihic nesfârșit, care este inconștientul colectiv, cu matrița arhetipală demiurgică și arhetipurile sale universale. Pe baza acestuia sunt glisate, asemenea unor erupții individualizate, inconștienturile personale, în care devin active atât arhetipurile universale, cât și cele individuale, formate în primii ani de copilărie ai fiecăruia dintre noi. Dinspre acest inconștient colectiv răzbate și conștiința morală inconștientă, care este indusă fiecărei ființe umane prin formatul arhetipal. Acesteia i se adaugă inserțiile etice social-religioase construite și sedimentate din societatea arhaică și până în prezent.

În mediul acestor forme de suprafață poate fi activat și mecanismul frustrărilor sexuale sau al sincopelor psihice de altă natură. Dar aceste deviații și negativități psihice nu își au locul în spectrul de manifestare al conștiinței morale inconștiente, chiar dacă aceasta poate îmbrăca uneori, conform analiticii jungiene, și forme negative. Ceea ce răzbate prin activitatea conștiinței morale inconștiente se rezumă doar la expresia arhetipală a noumenalului caracteristic, cu precădere a inconștientului colectiv. Imaginea Divinității ca arhetip universal central se impune pentru marile tradiții arhaice religioase drept sursa ce comunică arhetipal imperativele morale survenite dinspre inconștientul colectiv. Așadar, ascultarea lui Vox Dei ar reprezinta ascultarea inconștientului colectiv și a axiomaticii sale de tip moral. Care este sursa internalizării acestor repere morale la nivelurile atât de profunde ale psihicului colectiv și cum au fost ele inaugurate drept elemente primordiale funcționale în cadrul conținuturilor nesfârșite ale inconștientului colectiv sunt aspecte a căror cercetare, deocamdată, consideră Jung, ne este greu accesibilă, poate tocmai datorită caracterului lor *noumenal*.

Imperativele impuse de sistemele conduitelor morale diferă adesea substanțial de la un interval spațio-temporal la altul. Așadar, ceea ce poate fi considerat etic și corect din punct de vedere al conduitei, al ținutei social-religioase pentru un anumit timp și o anumită locație, poate fi respins drept non-etic pentru o altă epocă și un alt loc. Relativitatea axiologică a conduitelor morale este evidentă la nivelul evoluției istorice și raportat la diversitatea spațială a poziționării diferitelor tradiții și culturi. Judecata asupra unui fapt sau a unei alegeri se va manifesta, în cazul conduitei

etice, strict în funcție de reperele și interdicțiile stabilite de aceasta. Se poate spune că o individualitate umană este judecată etic în funcție de gradul de fidelitate manifestat față de sistemul de conduită morală în care se află angajată existențial, în registrul căruia a fost înscrisă odată cu apariția sa spațio-temporală.

În consecință, fiecare ființă umană apare încadrată de un mediu complex, din care face parte și această componentă a conduitelor și normelor etice. Abaterea sau încălcarea lor semnifică, de la începuturile evoluției omenirii, asumarea unui comportament non-etic ce se cere sancționat. Ce se manifestă aici este o discrepanță, o paranteză ce nu se potrivește cu întregul stabilizat al eticului comunității respective. Această parte diferită de comportament reprezintă o derogare de la axul și mobilitatea firească a întregului. Prin urmare, ea trebuie sesizată deplin, corectată și estompată. Totodată, se conferă actului de corecție și stingere a unui comportament non-etic și caracterul de exemplificare, astfel încât posibilele noi încercări de manifestări asemănătoare să poate fi descurajate. Pe o astfel de schelă operațională s-a constituit întregul mecanism de supraviețuire a societăților umane, în afara menținerii conduitelor etico-religioase această supraviețuire fiind imposibilă.

În opinia lui Jung, conștiința morală inconștientă nu poate fi caracterizată de relativitate spațio-temporală, precum însuși inconștientul nu pare a deține o ancorare în timpul și spațiul lumești. În cazul în care conștiința morală inconștientă decide asupra unui act sau gând că este imoral, această damnare nu are legătură cu și nu provine din raportarea la un cod etic extern. Dimpotrivă, decizia survine dinspre acel sistem fix arhetipal ce își arogă statutul de instanță morală inconștientă absolută, deci nerelativă și neintegrată spațio-temporal. Dar ea este manifestă în raport cu normalitatea morală inconștientă, dictată dinspre nivelurile ancestrale arhetipale, solicitată de ceea ce a fost numit, din perspectivă mistică și mitică, drept Vox Dei. În concluzie, atunci când conștiința morală inconștientă devine perturbată de survenirea unui eveniment cu caracter imoral, se consumă un act de separație în raport cu axiomatica morală inconștientă. Un act imoral în acest sens reprezintă un demers ce nu poate fi integrat în normalitatea morală inconștientă, dictată și fundamentată odată cu generarea întregii structuri psihice umane, deci și a rețelelor arhetipale ce dictează moral.

Jung subliniază că raportul dintre sistemul etic al moravurilor impuse social-religios de-a lungul istoriei și reperele de operare ale conștiinței morale inconștiente este, în limbajul teologic, raportul dintre *rațiune* și *har*. Dacă se poate vorbi despre un astfel de raport, înseamnă că există un perimetru unde cele două direcții active ale psihicului uman se pot intersecta și corela. Din nou, Jung face apel la dialectica hegeliană, afirmând că imperativele conduitelor etice se pot întâlni frontal cu cerințele conștiinței morale inconștiente, generându-se astfel o zonă de sinteză simbiotică, zonă identificată de Jung ca fiind *etosul*. În concret, această regiune sau acest plan psihic, cultural și social reunește ambele instanțe, păstrând ceea ce pentru Jung este extrem de semnificativ, și anume sensul transcendent al devenirii ființei umane.

În etos, așadar, se împletesc directivele simțului practic, empiric, instinctului de conservare prin intermediul respectării unor reguli de conduită social-religioasă cu pulsiunile moralei inconștiente, cu intuiția și sentimentul teluric al moralității sau imoralității unei fapte sau decizii asumate. Avem, prin urmare, conform gândirii psihanalitice jungiene, imperativul general al conduitei moral-religioase, construit în timpuri ancestrale și dezvoltat constant, cu efecte concrete la nivelul reglării și echilibrării vieții sociale umane. Și avem un alt imperativ general, cel al pulsiunilor conștiinței morale inconștiente, care ne spun când un act sau o alegere este morală sau nu, care ne fac să intuim, să simțim supra-logic ce este corect și ce nu este corect din perspectivă morală, aici nefăcându-se apel la argumentarea strict rațională.

Cele două mari clase de solicitări, una conștientă și cealaltă survenind dinspre inconștient, se reunesc în sfera etosului, constituind marea tradiție a moralei omenești. Pentru Jung, această reunire a conștientului cu inconștientul, a cerințelor empirice social-religioase cu solicitările transcendente ale conștiinței morale inconștiente, denumite, nu întâmplător, Vox Dei, reprezintă un argument în favoarea asumării contemplative a ființei umane drept o entitate empiric-etică, dar și transcendent-morală. Și totuși, dincolo de aceste evidențe pe care Jung le surprinde și dezvoltă, rămâne pentru analitica sa problematica conștiinței morale inconștiente negative[281]. Dacă

[281] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei..., loc. cit.*, pp. 474–488, 490–492.

conștiința morală inconștientă poate fi reprezentată drept Vox Dei, cum se poate ca vocea divinității să fie și negativă, să îmbrace și forme ce par a înșela și a dovedi cruzime, lipsă de compasiune, de toleranță și clemență? Și cum poate această voce să își nege uneori propriile decizii, relevând un tip special de sarcasm și ironie aruncate asupra destinului uman?

Jung încearcă un răspuns la această apăsătoare dilemă reamintind cazul relatării vetero-testamentare despre *dreptul Iov*. Textul biblic spune că în pofida atitudinii sale virtuoase, ce respecta întru totul atât conduita etică impusă de tradiția iudaică, cât și principiile conștiinței morale inconștiente, adică acele solicitări transcendente ale Divinității comunicate prin revelație și har, Iov este lovit crunt, în urma unei înțelegeri dintre Creator și demon. Mai precis, i se retrag toate beneficiile unei vieți prospere, pentru ca la final să fie împovărat cu afecțiuni trupești greu de suportat. Confruntat cu această situație paradoxală, în care Divinitatea lovește necruțător, generând o pedeapsă fără temei moral, nedreaptă, Iov nu se revoltă și nu ripostează ci, dimpotrivă, acceptă senin greaua povară ontică. Ceea ce uimește aici, consideră Jung[282], este faptul că în dialogul cu Divinitatea, Iov pare mai avansat moral decît aceasta, prin adoptarea unei atitudini de retragere, smerenie și modestie. Discursul Divinității, în schimb, se aseamănă cu cel al unui lider arogant și disprețuitor, care nu pare a prețui propria sa creație. Pe tot parcursul acestui dialog, conștiința sau, mai precis, resursele inconștiente ale lui Iov par a fi într-o permanentă ascensiune morală. Totodată, comentează Jung[283], finalul întregii narațiuni vetero-testamentare despre dreptul Iov ne aduce în prim-plan o soluționare care nu ne poate mulțumi deplin.

Astfel, se amintește acolo că dreptului Iov i s-au oferit din nou privilegiile pierdute și a murit trăind îndeajuns. În opinia lui Jung, drama iovică este mult prea gravă în comparație cu răsplata anunțată la final. Negativitatea atitudinii asumate de către Divinitate, care face o înțelegere cu demonul, lovindu-l și abandonându-l pe dreptul Iov, nu poate fi anulată de anunțul final al restituirii unor bunuri materiale pierdute. Aici *Vox Dei* se menține într-o arie întunecată de operare, iar ceea ce acționează

---

[282] *Ibidem*, p. 434.

[283] *Ibidem*, p. 413.

este, din perspectivă psihanalitică, conștiința morală inconștientă negativă. Și totuși, în opinia lui Jung, finalul istorisirii despre dreptul Iov nu se găsește la sfârșitul cărții vetero-testamentare despre cazul dramei sale.

Acest final este reprezentat de evocarea evanghelică a dramei cristice. Momentul răstignirii reunește componenta psihologică, mitică, mistică și teologică și conferă un răspuns radical dramei iovice. Conform acestui răspuns, cristalizat prin sacrificiul și exprimările cristice agonice din acest moment paroxistic, Iov nu este abandonat de către Divinitate, ci dimpotrivă, aceasta suferă alături de el și pentru el. Paradoxul prezenței divine în absența divină, în eclipsa metafizică a dispariției harului său se manifestă aici din plin. Altfel spus formularea apoteotică *Eli, Eli, Sabat Ali* nu exprimă decât faptul că Divinitatea nu l-a părăsit pe Iov ca simbol al întregii omeniri, ci doar s-a ascuns. Această retragere și consubstanțialitate în suferință cu ființa adamică este realul răspuns și autentica finalitate pentru drama iovică, o finalitate ce deschide spre speranța unei izbăviri, sau cum transmite terminologia psihanalitică jungiană spre posibilitatea unei desprinderi de propria *umbră*[284].

Din această perspectivă se poate naște interogarea dacă se mai poate vorbi, la nivel psihanalitic, de existența reală a unei conștiințe morale inconștiente negative, a unei *Vox Dei* obscură și întunecată. Jung consideră că este necesar să existe o astfel de prezență la nivel inconștient, ea este reflectată de toate marile tradiții mistice și mitice ale omenirii, fiind astfel exprimat în termeni figurați reversul monedei sau celălalt chip al Divinității. Conform acestor tradiții, numai întâlnirea tragică cu acest chip poate consolida șansa unei reale evoluții spiritual-mistice. Din punct de vedere psihanalitic, abia confruntarea cu umbra și așezarea sub incidența conștiinței morale negative inconștiente poate susține echilibrarea dintre inconștient și conștient, îndepărtarea posibilității survenirilor nevrotice și consolidarea unei ținute autentic-morale[285]. Atât confruntarea, cât și posibila evoluție sufletească evocate aici nu se pot derula decât prin asumarea *arhetipului* ca unitate funcțională primară inconștientă, care manifestă o *funcție morală*. Pe baza acestei funcții transcendent-morale, conștiința

---

[284] *Ibidem*, pp. 438–439.

[285] Edinger, F. Edward, *Întâlnire cu sinele – un comentariu jungian la Ilustrații la Cartea lui Iov de William Blake*, Editura Nemira, București, 2016, p. 73.

inconștientă morală pozitivă, dar și negativă, pulsează intensiv și răzbate spre etajul conștientului, acolo unde se întâlnește cu imperativele conduitelor etice tradiționale. Joncțiunea astfel împlinită stă la baza etosului ce însoțește întreaga tranzitare spațio-temporală a omenirii[286].

II.2. Constituția arhetipal-noumenală a binelui și răului

II.2.1. Conștientul în raport cu binele și răul relative. Inconștientul în raport cu binele și răul absolute. *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*. Interpretarea de nuanță scolastică a binelui și răului absolute ca aspecte ale voinței divine de tip *tremendum* și *fascinosum*. Transpunerea aspectelor voinței divine în principii de ordin arhetipal-noumenal. Experimentarea lui *excessu affectus*

Mirajul rostirii se poate manifesta uneori extrem de intens la nivelul personalității individuale și colective. Tendința de a înlocui realitatea prin sisteme de cuvinte, interrelaționate logic este una dintre cele mai întâlnite fenomene din aria manifestărilor omenești. Această tendință este urmată îndeaproape de înclinația de a învesti cu valoare de adevăr și de a crede cuvintele în locul realității esențiale. Plecând de la această remarcă, Jung deschide dezbaterea despre problematica binelui și a răului, mărturisind eforturile sale de a refuza asumarea reflexului ce substituie realitatea cuvântului.

Astfel, Jung s-a întrebat dacă vorbindu-se, conceptualizându-se, elaborându-se sistematic asupra tematicii binelui și a răului s-au avut în vedere aceste două realități eidetice ale paradigmei ontice și gnoseologice umane, sau doar cuvintele ce numesc aceste două aspecte esențiale pentru destinul omenesc. În viziunea psihanalistă jungiană, problematica binelui și a răului având o miză copleșitoare pentru înțelegerea generală asupra lumii și a rostului existențial uman, s-a optat spre o deviere de la demersul unei adânci contemplări analitice asupra binelui și a răului, deviere ce a permis ancorarea analiticilor metafizice în câmpul semantic și hermeneutic al cuvintelor *bine* și *rău*.

Aceste două noțiuni au fost intens utilizate și cercetate, conexate și integrate în diferite complexe de abstractizare conceptuală, identificându-se

[286] Jung, Carl Gustav, *Civilizația…, loc. cit.*, pp. 484–500.

în mod eronat și riscant demersul de înțelegere a binelui și a răului cu discursul analitic asupra termenilor ce numesc aceste două concepte. Prin urmare, se întreabă Jung, atunci când discutăm despre bine și rău, cunoaștem noi în mod autentic și profund ce înseamnă și care poate fi statutul ontic și gnoseologic al binelui și al răului, știm noi într-un chip obiectiv ce este binele și răul? Dar se poate spune totuși, obiectiv, ce este bine și ce este rău? Cel mai adesea, observă Jung, atunci când oamenii caracterizează un eveniment, o situație sau o prezență ca aparținând binelui sau răului, ei de fapt raportează factorul respectiv la axiomatica lor de valori pozitive și negative. Ceva va fi bine sau rău în funcție de expectativa și interesul celui care operează această delimitare între pozitiv și negativ. Așadar, este bine sau rău *pentru* el sau *pentru* grupul limitat din care face parte, situația prezentându-se adesea răsturnat pentru alți oameni sau grupuri diferite. Prin urmare, ceea ce este bine pentru unii oameni poate fi rău pentru alții și invers.

Problema care se întrevede aici, consideră Jung, este cea a particulei logice și gramaticale *este*. Suntem obișnuiți să afirmăm că ceva *este* bine sau rău. Dar este într-adevăr acel ceva bun sau rău, aparține el în mod autentic binelui și răului? De fapt, susține Jung, aici mirajul limbajului și obișnuințele reflexelor sale ne împiedică să observăm faptul că acel ceva nu *este* propriu-zis bun sau rău, ci noi îl *percepem* așa[287]. Iar mecanismul acestei percepții s-a format și consolidat în timp, pe măsură ce evoluția existenței noastre ne-a stabilizat anumite repere axiologice, anumite borne ce ne indică ce este benefic și ce este negativ pentru existența, supraviețuirea și progresul nostru ca individualități psiho-sociale. În consecință, trebuie să spunem că ceva particular este bun sau rău pentru dimensiunea existenței noastre și nu a tuturor oamenilor.

Relativitatea binelui și a răului constituie un aspect pe care, deși oamenii îl întâlnesc frecvent, îl ignoră constant dintr-un instinct defensiv, de apărare în fața evidențelor adevărului. A accepta din plin și deschis acest fapt al relativității binelui și răului înseamnă a recunoaște dreptul la afirmare al celuilalt în raport cu propria ființare. Orgoliul și autosuficiența împiedică cel mai adesea asumarea relativității binelui și răului, dublată de

[287] *Ibidem.*, p. 501.

acceptarea valorilor celuilalt. Este mai comod, dar și mult mai distructiv, să accepți ideea că ceea ce tu consideri că este binele și răul reprezintă în realitate binele și răul universal-valabil. Într-o astfel de asumpție postulezi propria structură a egoului drept centru valoric universal, entitatea dinspre care sunt emise valorizările și adevărurile ultime. Este iluzia susținută de către obișnuințele și stereotipurile limbajului, utopia încărcării excesive a personalității cu sens valoric supradimensionat.

Respingând reveația creștină, *Friedrich Nietzsche* a propus poziționarea umană *dincolo de bine și de rău*, repere înțelese ca borne de ordin individual, construite de fantazările teologice în scopuri manipulatorii și dogmatice. Fascinația acestor concepte fabricate artificial a reușit, în opinia lui Nietzsche, să-și proiecteze modulația hipnotică și asupra unor spirite extrem de lucide, cum ar fi Socrate[288]. Propunerea nietzscheeană se rezumă aici la renunțarea asumării binelui și răului drept valori universale, la recunoașterea subiectivității lor relative și la înlocuirea credinței în lumea platonică a Ideilor, unde *Binele* este Ideea centrală, precum și în transcendența creștină, cu asumarea circularității absurde a lumii sub spectrul *eternei reîntoarceri a aceluiași*[289].

Dar încercarea nietzscheeană de a abandona reperele binelui și ale răului s-a suprapus cu demersul respingerii compasiunii față de aproape și cu exacerbarea voinței de putere ca resort vital și plenipotențial al vieții autentice. Relativizarea binelui și răului îmbracă în gândirea nietzscheeană forma ateismului combativ care, refuzându-se revelației și credinței în existența divină, ca primă și ultimă sursă a delimitării dintre bine și rău, jonglează în dimensiunea riscantă a lipsei de iubire față de aproape și a cultului excesiv pentru un vitalism biologic inuman. Pretenția saltului peste limitele ființei umane, prin abandonarea binelui și răului ca repere ultime morale, poate conduce, dincolo de fascinația stilului, în cazul gândirii nietzscheene, la concluzii ce pot deschide spre interpretări tendențioase și distructive pentru întregul destin al umanității.

Spre deosebire de Nietzsche, Jung nu *neagă* existența binelui și a răului ca *principii universale,* dar le delimitează de ceea ce cred adesea oamenii că ar fi bine și rău. Atunci când se discută despre bine și rău, susține Jung,

---

[288] Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Universitas, București, 1998, p. 8.
[289] Heidegger, Martin, *Despre eterna…, loc. cit.*, p. 22.

se uită frecvent că ele nu sunt simple repere fabricate de către necesitatea conservării individuale sau sociale a omenirii. Intervine aici din nou distincția jungiană între dinamica conștientului, care este responsabilă de postularea unor repere etice relative, denumite drept bine și rău, și dinamica inconștientului, dinspre care se manifestă principiile universale ale binelui și răului. Așadar, există un bine și un rău relativ, mai exact există repere pe care personalitatea individuală sau societatea arhaică le-a postulat drept bine și rău, dar există și axiome invariabile care reprezintă binele și răul autentic, absolut. Într-adevăr, consideră Jung, ceea ce pentru un om, ca entitate psihică este perceput drept bine, pentru un altul poate fi un rău fatal și invers.

Cazul conflictelor între națiuni sau al impactului între interese individuale opuse reprezintă în acest caz un bun exemplu al relativizării binelui și răului de acest tip. Pentru Nietzsche, acesta este unicul registru al binelui și răului, iar el trebuie depășit. În viziunea lui Jung, este impropriu să discutăm despre bine și rău numai în acești termeni. În esență, binele și răul care sunt evocate aici sunt particulizate, individualizate, ele nu sunt un bine și un rău real, autentic, ci doar pecepții ale unor stări pozitive sau negative în raport cu indivizi sau grupuri restrânse, circumscrise temporal și spațial. În acest sens, spre exemplu, ceea ce este perceput drept bine, într-o anumită epocă istorică și pentru un anumit popor localizat într-o regiune specifică, poate fi perceput drept un rău marcant pentru un alt timp și un alt popor. De asemenea, o schiță de tratament poate fi nocivă sau chiar fatală pentru un pacient și benefică pentru altul. Dar în toate aceste cazuri, atenționează Jung, nu sunt implicate realitățile ultime ale binelui și răului, ci doar ceea ce este perceput, efemer și de către un segment receptiv limitat, ca fiind benefic sau nociv.

Plecând de la formularea vetero-testamentară *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum* (*Și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul*)[290], Jung susține că binele și răul autentice trebuie înțelese ca principii universal-valabile. Dar atunci când se evocă ideea de principiu, ființele umane trebuie să înțeleagă că un principiu autentic le depășește totalitatea capacităților de cunoaștere și operare. Un principiu survine cu mult înaintea atenției

[290] Geneza, 3:5.

lor analitice și se dezvoltă, la nivel de impact, mult după epuizarea acesteia. Cu alte cuvinte, este vorba despre limitarea și incapacitatea ființei de a cuprinde și gestiona potențialul și aria de extensie a unui principiu.

Încercarea temerară de a controla și înțelege pe deplin un principiu se dovedește a fi o cădere, o prăbușire spirituală în orgoliu asemănătoare cu cea spre care tinde demonul amintit în parabola vechi-testamentară evocată de către Jung. Acest demers hazardat face parte din ceea ce limbajul psihanalizei jungiene numește încercarea de cunoaștere deplină și control total asupra mobilităților inconștientului. Atunci când un om postulează edicte și exprimă verdicte asupra calității morale pe care o manifestă o situație sau alte prezențe umane, el se pronunță descisiv asupra dinamicii inconștientului și o cataloghează etic. Dar, susține Jung, un asemenea demers este imprudent pentru că noi, ca ființe limitate ontic și gnoseologic, nu deținem date ultime referitoare la sfera inconștientului și la natura propiu-zisă a binelui și a răului. În esență, avem capacitatea de a ne pronunța numai cu referire la percepții și contacte ce ne pot fi benefice (sau nu) nouă personal, ca entități individuale psiho-fizice.

De asemenea, consideră Jung, ne stă la dispoziție potențialul unei încadrări relative a percepțiilor noastre în raport cu anumite standarde sau etaloane de etică comportamentală și mentalitate de ordin moral. Oameni aparținând de locații și timpuri diferite s-au pronunțat asupra binelui și răului aferent unei situații sau prezențe umane numai în raport cu o constituție de norme ale conduitei etice pe care și-au asumat-o din timpuri imemoriale. Dar așa cum deja a fost amintit, pentru Jung astfel de repere, în funcție de care s-au emis considerații de ordin etic, țin de structurile conștientului, ele sunt ancorate în solul psihic de suprafață al acestuia. Problematica binelui și răului autentic, nerelativ, intră însă în sfera de competență a dinamicii inconștientului, acolo unde nu se poate circumscrie rațional o serie limitată de forme și manifestări.

Este vorba despre un abis al energiilor psihice grupate și informate arhetipal despre o sursă inepuizabilă și necontrolabilă în totaliate a pulsiunilor psihice. Dinspre această extensie psihică situată dincoace de noi, deci în spatele activităților conștiente, survine și sensul autentic al binelui și răului, sens care poate fi de factură transcendent-revelată. Practic, Jung nu se pronunță asupra validității unei astfel de posibilități, dar el aten-

ționează că încercarea de a postula binele și răul drept borne aparținând strict imanentului și dimensiunii conștientului este o eroare ce aduce omul în postura riscantă a unei autorități supreme, care poate decide ireversibil ce este bine și ce este rău[291]. Este derapajul conceptual extatic în care s-a ancorat gândirea resurecționară a lui Nietzsche dar și deviația exagerat raționalistă ce a ținut captivă gândirea freudiană. În ambele situații, orgoliul uman dă impresia că știe deplin ce este binele și răul, erijându-se astfel în poziția zeului atotcunoscător. *Socrate*, spre exemplu, a sesizat acest pericol și l-a evitat chiar la finalul existenței sale, ultima sa rostire făcând trimitere la faptul că numai Divinitatea deține cunoașterea stadiilor ultim-transcendente sau, cum ar reformula limbajul psihanalitic jungian, cunoașterea etajelor profunde ale inconștientului și deschiderile *noumenale* ale acestora[292]. Înțelegerea relativității aprecierilor noastre referitoare la bine și la rău reflectă, în ultimă instanță, conștientizarea limitărilor tipice pentru orice ființă omenească. În planul experiențelor esteticului, subliniază Jung, este de asemenea evidentă relativitatea oricăror formulări apreciative, frumosul și urâtul fiind catalogări temporare, dependente de mentalitate și tradiția unui anumit moment și loc.

Din perspectiva experienței clinice, Jung observă că adesea ceea ce un pacient consideră drept un act medical care îl agresează sau se desfășoară împotriva opțiunii sale, se dovedește a fi la final un demers extrem de benefic și util. Și, invers, ceea ce poate fi considerat la început drept un gest benefic și binevoitor în raport cu solicitările imediate ale pacientului, poate fi într-un sfârșit un resort al prăbușirii sale patologice irecuperabile. Situația se repetă și la nivelul parcursului destinului uman. Adesea, ceea ce ni se *pare* a fi un bine imediat, care trebuie dobândit cu orice preț, ar putea genera un efect negativ cu prelungiri distructive de-a lungul întregii vieți. Așadar, susține Jung, cunoașterea noastră asupra binelui și răului absolut este extrem de precară și întreaga noastră pronunțare despre aceste repere primordiale morale nu poate fi decât relativă.

Amintind de viziunea metafizic-teologică a scolasticilor, Jung consideră că binele și răul sunt principii, iar un principiu reprezintă, așa cum indică și numele său, un *prius*, adică o instanță care ființează și acționează dintru

[291] Jung, Carl Gustav, *Civilizația…*, *loc. cit.*, pp. 501–503.

[292] Platon, *Dialoguri. Apărarea lui Socrate*, Editura IRI, București, 1996, p. 40.

început, de mai înainte de orice conștientizare a sa. Conform viziunii scolasticilor, preluată selectiv și de către Jung, principiile sunt expresia unei structuri primare ontice sau a unei autorități ultime, care își manifestă teofanic atotcunoașterea. Această instanță informează întregul univers, practic ea impune ordonator forma ce încadrează conținuturile și datele fizice și psihice. Înțeleasă ca Ființă primă[293], ea reprezintă garantul oricărei cunoașteri autentice, nerelative, dar și sursa fericirii[294] sau, în limbaj psihanalitic, centrul arhetipal de generare al echilibrului dintre conștient și inconștient. Așadar ultimul principiu, temelia principiilor primordiale, ar fi reprezentat de către Dumnezeu sau, în terminologia jungiană, de arhetipul central al Divinității. Prin urmare, aceste principii întemeietoare, printre care binele și răul, ar putea fi înțelese drept *aspecte ale voinței divine*.

În opinia lui Jung, binele și răul pot fi privite drept factori ai judecății etice omenești, centre valorice ale acesteia, dar ele se vor afla sub incidența relativului, al efemerului temporal și diversității spațiale. Este vorba despre un bine și un rău relativ, aparținând conștientului, un bine și un rău situațional, care reprezintă de fapt o stare de percepție momentană. Dincolo de acești factori bipolari ai conștientului și ai conduitelor etice se află binele și răul absolut, supra-temporal și a-spațial, elemente care survin în aria morală inconștientă, arie ce se deschide spre transcendența *Principiului Prim*. Jung susține în acest context că binele și răul absolut pot fi gândite ca repere și principii absolute doar în măsura în care le asumăm ca rădăcini ontice primare, ca începuturi, aspecte și nume ale plenipotenței arhetipului divin. Această asumare implică recunoașterea finitudinii proprii umane în raport cu Absolutul divin.

Este vorba despre întâlnirea conștientului uman cu situația inconștientului manifest, cu ceea ce scolasticii numeau *excessu affectus*, adică o stare de paradox ontic și gnoseologic în fața căreia orice poziționare superioară este exclusă. Jung consideră că atunci când ne întâlnim cu aceste contexte supra-logice, ne intersectăm de fapt cu manifestarea aspectelor divine, cu materializarea activă a principiilor voinței absolute, principii care țin de *tremendum* și *fascinosum*, fiind de substanță *arhetipal-noumenală*. Pentru

---

[293] Aquino, Thoma, *Summa Theologica. Despre Dumnezeu*, Editura Științifică, București, 1997, p. 136.

[294] Boethius, *Consolarea filozofiei*, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 175.

Jung, încercarea de a domina sau neglija noumenalul astfel revelat în operaționalitatea sa indecriptibilă este sortită eșecului dintru început. *Numinosum* nu poate fi controlat și adus sub incidența voinței umane, dimpotrivă, voința umană este așezată sub forța de manifestare autonomă și expresie a acestuia[295].

Ceea ce se poate și trebuie efectuat este, în opinia lui Jung, actul de amplă deschidere în raport cu apelul numinos. Un astfel de radical apel, care exprimă în ultimă instanță voința divină, trebuie asumat drept o realitate absolută, drept o survenire care importă deplin și invariabil, a cărei valoare și capacitate nu poate decât să domine, nefiind niciodată dominată. Jung compară această situație a întâlnirii lui *numinosum* cu principiile absolute divine, printre care se află binele și răul ne-relative, cu așezarea în fața principiilor și legilor din fizică. Axiomele fizice nu pot fi interpretate discreționar, ele nu pot fi împărțite în clase sau grupe, dintre care unele ar putea fi acceptate, iar altele respinse. Aici se impune recunoașterea adevărului ce ține de realitatea fizică și asumarea tuturor acestor legi care reprezintă o condiție obligatorie a progresului cunoașterii umane.

Aceste legi se arată tot ca un dat implacabil, ca o structură deja constituită, pe care poți să o accepți în complexitatea ei sau să o negi ignorant. Dar indiferent de opinia ta gnoseologică ca ființă umană, aceste legi vor rămâne în continuare operaționale în realitatea lor concretă, încadrând întreaga evoluție a universului. Ele reprezintă certitudini situate într-un plan superior voinței umane, puncte de reper ale construcției întregii lumi, care pot fi atinse de cunoașterea omenească, dar nu și influențate sau modificate substanțial prin voința omului. Este și aici vorba despre un dat implacabil, căruia i te poți conforma sau pe care îl poți neglija, opțiunea ta constituind, pentru o asemenea structură întemeietoare fizic, un demers irelevant și fără potențialitate activă[296].

Încercarea de a refuza un astfel de mecanism se dovedește a fi un demers absurd, lipsit de sens și finalitate. Așezată în fața acestor evidențe universale, ființa umană poate să le accepte sau nu, dar nu deține capa-

[295] Jung, Carl Gustav, *Prefață la Jacobi..., loc. cit.*, p. 10. *Idem, Simboluri ale transformării..., loc. cit.*, pp. 211–212.

[296] Jung, Carl Gustav, *Civilizația…, loc. cit*, p. 504.

citățile necesare unui act de evitare sau influențare al lor. Aceste realități fizice sau psihice își vor manifesta în mod optim influența și își vor exercita rolul prestabilit indiferent de acordul, atașamentul sau refuzul voinței umane. Din acest motiv, consideră Jung, rolul autentic pe care trebuie să și-l asume un psihanalist, dar și un fizician, este acela de a observa analitic prezența și influența acestor imperative universale, intervenția științifică fiind un demers secund, ce trebuie să fie constant în acord cu sensul și parametrii deja stabiliți ai unor astfel de legi general-valabile.

II.2.2. Depășirea deficienței nevrotice sau confruntarea cu *umbra* drept rău cumulativ primordial. *Felix culpa* ca deficiență gnoseologică în raport cu posibilitatea cunoașterii binelui și răului absolute. *Eroul arhetipal* și relativitatea verdictelor noastre etice

Din perspectiva gândirii psihanalitice a lui Jung, așa cum psihicul uman comportă două dimensiuni active la nivelul energiei spirituale, tot astfel și realitatea ce ne întâmpină ar deține două straturi ontice suprapuse. În majoritatea situațiilor, noi ne confruntăm cu aparența, cu masca unui eveniment. Realitatea, sensul sau adevărul acestuia se află ascuns în spatele unei fațade existențial-cromatice care ne-ar putea induce în eroare, existând riscul unei interpretări și definiri false. Jung s-a întrebat dacă învestirea cu valoare de adevăr a judecăților individuale se justifică în orice context. Astfel, există multiple situații în care se confundă *impresia* sau *părerea* cu realitatea însăși. Prin urmare, ceea ce nouă ni se pare la un anumit moment temporal drept un rău evident, se poate dovedi ulterior drept un bine relevant. Și chiar dacă negativitatea acelui eveniment ne pare de necontestat, noi nu deținem capacitatea unei înțelegeri comprehensive, globale asupra întregului sistem conexat de evenimente, în care respectivul moment reprezintă doar o etapă intermediară.

Jung readuce în discuție situațiile clinic-patologice pe care a încercat să le rezolve, contexte în care anumiți pacienți erau evident situați sub impactul unei stări psihice dezechilibrante și distructive. Misiunea psihanalistului părea extrem de precisă, ea trebuia să vizeze stoparea acestei paradigme afective întunecate și reechilibrarea psihică a pacientului. Și totuși, avea să constate Jung, respectiva poziționare psihică negativă a pacientului, trauma și experiența sa întunecată, depresivă, cu deschideri

și predispoziții pronunțate spre nevroză accentuată, era o experiență necesară în evoluția destinului individual respectiv. Practic, o astfel de traumă trăită intens deținea rolul de a-l transforma și perfecționa, la nivel psihic, pe respectivul pacient. Nu exista pentru el o altă cale terapeutică decât înfruntarea cu starea depresivă.

Jung consideră că psihanalistul nu trebuie, într-o astfel de situație, să își concentreze eforturile terapeutice pe estomparea unei astfel de stări apăsătoare, ci se impune ca el să asiste pacientul în confruntarea directă cu acest fenomen psihic interior. Numai în măsura în care pacientul reușeșete înfrângerea și anularea întunericului lăuntric, se poate vorbi despre o reușită a procesului psihanalitic taumaturgic. Așadar, ceea ce apărea la început ca un factor negativ distructiv, se poate dovedi ulterior drept un resort excepțional pentru progresul și evoluția psihică a pacientului. Dacă nu ar fi fost acest obstacol așezat în parcursul dinamcii sale psihice, atunci resursele și capablitățile sale inconștiente ar fi fost abandonate într-o constantă latență. Numai prin confruntarea cu propria deficiență psihică, aceste zăcăminte inconștiente sunt tranzitate din zona inactivității psihice spre operaționalitatea efectivă sau, cum ar formula limbajul scolastic, din stare de *potență* ele trec în cea de *act*.

Desigur, negativitatea efectivă a stării respective rămâne de necontestat, dar ceea ce se modifică aici este rolul acestei negativități. Ceea ce pare la nivel restrâns drept un rău efectiv, se dovedește prin intermediul unei priviri de ansamblu a fi un baraj, un obstacol necesar a cărui depășire generează un bine autentic. Numai prin înfruntarea acestei deficiențe și prin înfrângerea sa pacientul poate evolua, poate trăi progresul psihic autentic. Este ceea ce Jung numește *confruntarea cu umbra*. Intervenția psihanalistului într-o astfel de situație, cu misiunea declarativ-asumată de a dilua și chiar anula prezența terifiantă a umbrei, poate reprezenta o gravă eroare, cu o gamă de consecințe nefaste asupra evoluției patologice a pacientului. Crezul că umbra este un factor nociv, care trebuie anihilat prin perforarea de către psihanalist a sferelor inconștientului și eradicarea forțată a acesteia, reprezintă autentica sursă de rău ireversibil.

Dimpotrivă, consideră Jung, soluția corectă o reprezintă sprjinul psihanalitic acordat pacientului în confruntarea liberă pe care acesta trebuie să o dezvolte în raport cu întunecarea ce a erupt din propriul inconștient.

Iată, spune Jung, cum binele și răul sunt relativizate și din perspectiva psihanalizei, a demersului psihoterapeutic. De fapt este vorba despre ceea ce percepe sau înțelege psihanalistul ca fiind bine sau rău. Adesea, așadar, ceea ce pare în primă instanță, la nivelul analiticii psihologice, drept un rău psihic realmente, se poate dovedi un factor dur al progresului spre un bine mai amplu. În absența confruntării cu umbra sau cu propriul nostru sediment psihic negativ nu este posibilă relansarea spre o evoluție ascendentă sufletească, spre o stare de superioritate și control psihologic care să ne îndepărteze de majorele dezechilibre nevrotice survenite prin subminarea balansului dintre conștient și inconștient.

Jung evoca și noțiunea de predestinare, pe care, consideră el, o putem echivala în registrul teologic cu termenul de voință divină. Conform acestui registru, Divinitatea dorește binele universal, deci izbăvirea spirituală a întregii creații demiurgice. Pentru atingerea acestui deziderat este permisă de către voința divină prezența factorului malefic, al răului manifest sau al umbrei ca ispită activ-dezechilibrantă, ca obstacol și încercare potențial devastatoare. Numai confruntarea, abordarea directă a factorului negativ poate constitui soluția saltului spre proximitatea divină. Este aspectul la care se referă și tradiția mitică antică atunci când reia mereu tema conform căreia nu îți poți asuma o poziționare în preajama zeilor fără sacrificiul înfruntării depline a răului manifest.

În viziunea metafizicii moderne, această teză cunoaște o subtilă formulare prin intermediul teodiceei leibnizene. Conform acesteia, deși pare de neînțeles pentru majoritatea spiritelor umane, răul reprezintă un factor strict necesar în vederea împlinirii binelui universal. El se aseamănă cu o prezență insulară negativă în mijlocul unei extensii nesfârșite pozitive[297]. Răul contribuie la desăvârșirea binelui, dar îl și scoate în evidență prin intermediul mecanismului de contrarietate excesivă. În absența răului poate că binele nu ar fi prețuit și evaluat la autentica sa măsură și valoare absolută. Planul Spiritului divin prevede, cum se exprimă Georg W.F. Hegel, acest conflict dialectic între bine și rău ce trebuie să se finalizeze printr-o exacerbare eshatologică a binelui absolut[298].

---

[297] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 93.

[298] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de filozofie a religiei*, Humanitas, București, 1995, p. 39.

Prin contrast cu întunecările răului, lumina binelui se poate observa în plenitudinea grandorii sale. Tot astfel, prin apropiere comparativă, binele psihic final își poate etala strălucirea în contrast cu abisul nocturn al umbrei. Este aspectul pe care Jung insistă mereu atunci când abordează problematica răului, arătând că numai o instanță supremă poate cunoaște ceea ce este necesar evoluției spirituale a omului, uneori erupția umbrei în plan psihic și a tragediei în planul vieții spațio-temporale aparținând unei predestinări ce depășeșete cu mult capacitățile noastre de înțelegere și accepție cognitivă. Este reluată, de pe pozițiile gândirii psihanalitice, ideea anticilor conform căreia un destin este deja stabilit pentru fiecare individualitate umană, acest destin fiind inserat la nivel cosmic prin aritmetica universală descrisă de pitagoreici[299]. În cadrul acestei geometrii, ce include destinul uman și arhitectura celestă, prezența răului se dovedește a fi un factor necesar care contribuie, în ultimă instanță, la realizarea binelui universal[300]. Dar pentru a deține o astfel de viziune este nevoie, în opinia anticilor, de ascultarea și înțelegerea mesajului divin sau, exprimat în limbajul psihanalitic, de centrarea atenției pe mesajul inconștient, pe ecoul emis de Vox Dei.

Problema predestinării nu trebuie privită, în opinia lui Jung, drept o temă ce împiedică sau anulează libertatea de acțiune în fața situațiilor limită. Practic, este predestinată și posibilitatea de a opta pentru o anumită cale, formulă de rezistență în raport cu răul manifest. Divinitatea sau destinul ne așează uneori, consideră Jung, în situații extreme pe care trebuie să le abordăm înfruntând sau nu factorul negativ. Alegerea ne aparține, dar ne este prestabilit că trebuie să alegem. Astfel, deja încercarea se află în fața noastră, iar obstacolul a fost așezat în mod predeterminat. Uneori depășirea sau înfrângerea acestuia constă tocmai în asumarea unui act ce nu este conform eticilor de conduită social-religioasă, dar este moral în raport cu acea *conștiință morală inconștientă*, deja evocată ca subiect important pentru gândirea jungiană.

Astfel, susține Jung, poți fi pus în situația în care acțiunea ta să fie evident non-etică, să încalce codurile de conduită tradițională, dar în același timp să dețină o înaltă valoare morală la nivelul deschiderilor spre

---

[299] Koesttler, Arthur, *Lunaticii*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 33.

[300] Porphyirios, *Viața lui Pitagora.Viața lui Plotin*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 51.

transcendent ale inconștientului. Poți, prin urmare, să încalci una dintre poruncile etice arhi-cunoscute prin care este interzis actul de a minți, dar printr-o astfel de imoralitate se pot salva mai multe vieți omenești. Într-o astfel de situație, relativitatea binelui și a răului este evidentă, mai precis instabilitatea conceptuală și empirică a binelui și răului postulat de către normativele conștientului transpuse prin coduri socio-religioase. Salvarea respectivelor vieți reprezintă binele dictat dinspre inconștient, acel bine absolut nerelativ, care se suprapune peste un rău relativ. Aici Vox Dei dictează intervenția salvatoare cu prețul unui gest non-etic[301].

Jung consideră că acest bine absolut, asemeni răului absolut, trebuie intuit și simțit. El scapă logicii unei raportări la un sistem de repere convenționale, tradiționale. Se manifestă spontan, răzbate dinspre inconștient și trebuie perceput și aplicat fără filtrul comparației cu mediul etic tradițional. În acest sens, spune Jung, binele și răul autentic se simt drept o experiență noumenală, tainic-transcendentă atât pentru cel care le conferă, cât și pentru cel care le primește. Nu întâmplător limbajul comun folosește pentru aceste situații expresii precum *am simțit că trebuie să împlinesc acest bine* sau *am simțit că este ceva rău aici*. Simțirea are, într-un astfel de context, o legătură directă cu Vox Dei, o conexiune care depășește și chiar neglijează raportarea la codurile etice impuse de tradițiile etico-religioase.

Jung evocă conceptul de *felix culpa* drept o dovadă a măsurii de siguranță luată de către experiența mistică autentică. Este vorba de faptul că pentru trăitorii autentici ai misterului noumenal, ai erupției lui Vox Dei dinspre etajele profunde ale inconștientului, conștientizarea efectelor păcatului adamic susține reținerea în postularea de edicte referitoare la bine și la rău. Dacă se înțelege și se asumă faptul că omul este o ființă decadentă sau, în limbaj biblic, decăzută, atunci se conștientizează și incapacitatea umană de înțelegere complexă și totală a naturii binelui și răului. Plecând dinspre această luciditate spirituală, acei trăitori ai experiențelor noumenale și-au exersat capacitatea de a nu se pronunța în privința binelui și răului, mutând centrul de greutate al unei astfel de decizii în zona voinței divine. Ei vor susține că numai aceasta se poate pronunța și deține capacitatea totală de acțiune în raport cu binele și răul absolut. Ființele umane ar putea

[301] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție..., loc. cit.*, p. 505.

avea acces la aceste date ale deciziei divine doar prin intermediul deschiderilor inconștiente de ordin noumenal.

Jung susține cu privire la acest aspect că atunci când cineva decide împlinirea unei fapte pozitive prin încălcarea unui principiu etic de conduită tradițională, deci realizarea unui bine absolut prin operarea unui rău relativ, se află sub incidența unei pulsiuni inconștiente de ordin moral, se află în spectrul influenței conștiinței morale inconștiente și al ecoului noumenal emis de Vox Dei. Psihoterapeutul nu rareori ar putea fi pus în situația dilematică extremă de a acționa moral și non-etic, de a lua decizii ce vizează realitatea binelui și răului absolut, transcendent, dincolo de reperele socio-religioase ale binelui și răului relativ. Jung denumește întregul context *conspectu mortis*, adică un scenariu în care problemele se radicalizează, iar soluțiile devin totale, opțiunile fiind asumate sub influența unor surse inconștiente noumenale. Rezolvările standard, aplicațiile științifice empirice exacte sunt expresia unor pretenții care într-un astfel de context nu își regăsesc locul. Gândirea și adevărul static fac parte din dinamica conștientului, dar odată cu asumarea simțului inconștient se intră într-o logică de ordin special, unde relativitatea reprezintă, precum în cazul fizicii einsteiniene, o trăsătură definitorie. Relativizarea spațiului și a timpului, adesea, întâlnite în experiența onirică, dau măsura exemplară a tipologiei dinamicii inconștientului, de unde se revendică sentimentul binelui și răului absolut și asumarea lui Vox Dei[302].

Fragilitatea fizică și psihică a ființei umane a determinat-o pe aceasta încă din timpuri ancestrale să opteze pentru evidențele precise și staționare. Înconjurându-se de sistemele unor realități confirmate ce nu mai pot fi negate sau reevaluate, ea a reușit să-și conserve sentimentul de siguranță și autoprotecție. Însă, deși sfera cunoașterii sigure și a exercitării controlului empiric a crescut exponențial odată cu evoluția în timp a speciei umane, zona improbabilităților, a relativității și necunoscutului manifest s-a dovedit a fi nesfârșită. Morala tradițională a urmat același parcurs al cercetărilor exacte și a postulat axiome cu titlul de norme universale, arogându-și dreptul cunoașterii binelui și răului. Dar odată cu înaintarea în experiența evolutivă istorică s-a revelat că aceste repere cunoșteau

[302] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție…*, *loc. cit.*, pp. 505–508.

modificări esențiale, erau mereu reinterpretate și adaptate, astfel încât ceea ce era considerat și postulat drept pozitiv din punct de vedere moral pentru un segment istoric sau o anumită locație, se dovedea imoral pentru alte epoci istorice și zone culturale.

În pofida acestor evidențe, tendința de a prezenta binele și răul relative drept repere absolute s-a amplificat, indicând teama inconștientă de relativismul valoric. Verdictul individual, în ceea ce privește binele și răul, indiferent cărei dimensiuni spațio-temporale i-ar aparține, nu poate fi decât unul relativ, consideră Jung. Iar faptul că este posibil ca, pentru un moment efemer, să se suprapună evaluarea personală limitată cu un adevăr nerelativ nu certifică identificarea, ca fiind același lucru, dintre axiologia proprie și adevărul universal nerelativ. Jung consideră că, din perspectivă mitologică, tendința umană de a se considera drept cunoscător al binelui și răului își are originea în fascinația coruptă a dobândirii capacităților divine. Nu doar mitul Genezei biblice indică acest lucru, șarpele demiurgiei pronunțându-și ispita în acest sens, dar și miturile vechilor greci tind să releve insistent acest fapt al înclinației ființei umane spre dobândirea potențialității divine, alături de nostalgia stării edenice pierdute și de confirmarea existenței unei *lumi de dincolo*[303].

Nu întâmplător mitul lui Prometheus amintește de faptul că omenirea, fiind avertizată de posibilitatea prăbușirii sub damnarea divină[304], nu și-a putut opri dorința de a rivaliza cu zeii, dorință ce i-a atras ulterior întreaga încadrare a destinului în tragica efemeritate și disoluție temporală întru moarte[305]. Totodată, pentru aceste misiuni excepționale omenirea a delegat, așa cum relatează majoritatea miturilor centrate pe această tematică, câte un *erou arhetipal,* a cărui acțiune îl preschimbă într-un final în exponentul sacrificiului civilizator și întemeietor de noi epoci și destine ale omenirii[306].

Din perspectivă psihanalitică, Jung consideră că aceste relatări mitice indică prezența timpurie a înclinației umane de a deține și controla adevărul suprem, de a-și însuși realități ultime și capacități de ordin excepțional.

---

303 Afloroaei, Ștefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Institutul European, Iași, 1994, p. 139.

304 Eschil, *Prometheus înlănțuit*, Editura Univers, București, 1982, p. 239.

305 Hesiod, *Munci și zile*, Editura Științifică, București, 1957, p. 48.

306 Kernbach,Victor, *Miturile esențiale*, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1978, p. 263.

Încercarea de a evita această capcană gnoseologică și ontică, deopotrivă, reprezintă un demers specific celor care și-au focalizat atenția spre sfera propriului inconștient, pentru ca ulterior să inter-conexeze cu dimensiunea nelimitată a inconștientului colectiv. Dinspre cele două registre survine depășirea binelui și răului relativ și înțelegerea axiomaticii primare a unui bine și a unui rău absolut. Verdictul *conștient* al individului referitor la ceea ce este bine și rău nu poate fi decât unul relativ, cum relative sunt și conduitele etice tradiționale la care se raportează acest verdict. În schimb, evidențele axiomatice inconștiente, cele care parvin dinspre conștiința morală inconștientă, sunt simțite, intuite și, pentru scenariul credinței în prezența divină, sunt revelate de către aceasta.

Jung arată că dacă omul își va asuma posibilitatea existenței lui Dumnezeu va trebui, odată cu aceasta, să recunoască și faptul că numai atotcunoașterea divină deține certitudinea asupra adevărului sau falsității, asupra binelui și răului absolut. Afirmața referitoare la bine și rău nu poate să fie una definitivă și ireversibilă, deoarece ea mizează pe date de suprafață, conștientul raportându-se doar la ceea ce se poate percepe dinspre realitatea lumii fizice. Dar avatarurile și abisurile inconștiente care se deschid în spatele unei astfel de realități par a fi accesibile în totalitate cunoașterii divine și, parțial, inconștientului nostru activ.

În acest sens, Jung este de părere că verdictele umane asupra a ceea ce este bine și rău trebuie să fie responsabile și temperate, echilibrate și să păstreze conștientizarea posibilității derapajului într-o evaluare etică eronată. Nici autorul unei fapte considerate ca fiind morale nu reușeșete să se înțeleagă pe sine, ca subiect al acestei fapte, pe deplin, în totalitate. El nu ajunge la motivațiile sale ultime, la resortul primordial care a susținut și propulsat gestul său catalogat drept etic-pozitiv. La interogarea atentă și lucidă a motivațiilor actului său, el nu va reuși o inventariere exactă, precisă a celor mai coerente presupoziții și temeiuri ce au favorizat apariția deciziei sale etice și punerii sale în aplicare. Cu atât mai puțin, consideră Jung, un observator extern se poate pronunța asupra fundamentului psihic și al tipologiei actului respectiv, nu întâmplător afirmându-se în vechile tradiții religioase că *numai zeii cunosc adâncul inimii umane*, această remarcă tradusă în perspectivă psihanalitică indicând dificultățile incomensurabile ale cercetării inconștientului.

II.2.3. *Brahma Ātman* și *Brahma Brahma* sau versiunea orientală a raportului psihanalitic dintre inconștientul individual și cel colectiv. Relativitatea axiomatică a lumii sau Maya. Trimiteri la constatările eclesiatice, dialectica hegeliană, Da-sein-ul heideggerian și panteismul spinozist. Hermeneutica termenilor Ich și Selbst: Eul și Sinele absolut ca totalitate psihică. Depășirea contrariilor umbră–lumină, bine relativ–rău relativ și proiecția spre sfera inconștientă guvernată de imaginea arhetipală divină. Binele și răul ca repere ale unui dincolo inconștient sau ale Sinelui absolut. *Arhetipul central* și inconștientul drept supraordonare psihică trăită *numinos*

Încercând să mențină cercetările și analitica proprie în zona stabilității empirice, Jung observă o îmbunătățire considerabilă la nivelul stării patologice a pacienților săi atunci când reușea aducerea acestora în stadiul conștientizării propriei dualități dintre *umbra* și *lumina* psihică. Ca psihoterapeut, ținta predilectă a demersurilor sale, mărturisește Jung, a fost așezarea conștientului individual în fața umbrei ce survine dinspre inconștient. Astfel, se urmărește asistarea și controlarea întâlnirii, mai precis a fenomenului confruntării cu *umbra*. Fiecare pacient atins sau amenințat de spectrul unei nevroze acute, de perspectiva unei crize psihice pronunțate, trebuie să conștientizeze întunecările sau deficiențele inconștiente, pentru a le explora și supune unui demers ofensiv neutralizant. Cât timp nu se manifestă acest conflict cu propria negativitate psihică, cât timp este evitată o astfel de confruntare, umbra va crește și va acapara progresiv structurile inconștiente, extrapolându-se ulterior în sfera conștientului, cu efecte psiho-clinice irecuperabile. În momentul în care propria umbră psihică este conștientizată de către pacient, iar acesta o înfruntă încercând disiparea și anularea prezenței sale, are loc, în opinia lui Jung, un proces compensator menit să susțină demersul de anulare al umbrei. Este vorba despre conștientizarea luminii psihice ca element de contrapoziție, ca pol opus ce pulsează lăuntric și se poate afla în plină ascensiune, odată cu inaugurarea declinului umbrei.

Așadar, consideră Jung, se generează o conștientizare duală în care întunericul și lumina psihică sau binele și răul cu resurse inconștiente sunt exponențial etalate și postulate într-un echilibru fragil, dar vital. Este momentul psihanalitic când pacientul poate realiza nu doar existența

sectorului întunecat din propriul abis lăuntric, dar și ființarea unei ample sfere pozitive, a unei părți substanțiale din psihic care este de coloratură benefică, care ține de manifestările lăuntric-umane ale binelui universal. Psihanalistul sprijină și asistă acest parcurs introspectiv al pacientului care, abia odată ce a ajuns la acest nivel al înțelegerii umbrei sufletești în raport cu lumina psihică, se află poziționat la mijlocul distanței dintre binele și răul lăuntrice, între pozitivitatea și negativitatea ce irumpe dinspre inconștient. Ajungerea la mijloc ca perspectivă și viziune globală constituie, în opinia lui Jung, pasul fundamental spre simțirea și înțelegerea *Sinelui*[307].

Acest concept prioritar psihanalitic își găsește în cercetările și interpretările jungiene un rol extrem de important el nefiind confundat cu *Eul*[308], ca simplă apariție individual-psihologică. Pentru a sublinia această delimitare conceptuală, Jung face apel la gândirea orientală hindusă, cu precădere la perspectiva metafizică și gnoseologică budistă[309], o perspectivă ce cunoaște similitudini cu psihanaliza, la nivel teoretic și de tehnică empirică[310]. Conștientizarea existenței binelui și răului ca fenomene psihice cu sursa în sfera inconștientului, precum și înțelegerea proiecției acestora în aria conștientului și, ulterior, în actualitatea realității exterioare, direcționează întregul complex al individualității umane spre un progres al perspectivei de ansamblu asupra existenței și lumii în totalitatea sa fenomenală. Odată cu poziționarea centrală a energiei atenției psihice, deci odată cu situarea la mijlocul distanței dintre bine și rău, ambii poli valorici pot fi înglobați într-o sinteză evaluatoare completă, sinteză ce amintește de principiul hegelian al reunirii contrariilor prin simbiotica unei sinteze manifeste. Spiritul cunoscând din această perspectivă distanțare față de propria entitate, proiecția creațională în spectrul mundanului istoric și reîntoarcerea abstractizată întru deplina autocunoaștere, maturitate eidetică și suveranitate metafizică[311].

---

[307] Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice…, loc. cit.*, pp. 497–498.

[308] *Ibidem*, p. 448.

[309] Mocanin, Radmila, *Esența psihologiei lui Jung și budismul tibetan*, Editura Atman, București, 2015, pp. 6–10.

[310] Eliade, Mircea, *Bunul sălbatic, yoginul și psihanalistul*, în *Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991, p. 149.

[311] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filozofia spiritului*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 13.

Dinspre această sinteză ce reunește binele și răul de sursă inconștientă ia naștere esențiala înțelegere a lumii ca efemeritate și iluzie cromatică, drept fenomen tranzitoriu supus disoluțiilor temporale. Este stadiul de înțelegere a destinului lumesc și omenesc ce determină retragerea investițiilor valorice determinante în axiomatica perenă, în tendințele și imperativele tradițiilor etico-religioase, precum și în promisiunile unei prosperități garantate social. Aceste constatări amintesc de mărturisirile dezvoltate în textul Eclesiastului, voce a conștientizării deșertăciunii laice ce se adresează comunității istorice omenești, cuvânt ce apelează *ecclesia*, mulțimea celor deschiși să asculte mesajul unei lucidități sobre, care postulează damnarea eforturilor umane la disoluție și neantizare[312].

Totodată, conștientizarea așezării umane sub spectrul efemerului este o tematică evocată și de metafizica modernă, exemplul relevant fiind aici *existențialismul heideggerian*. În acest context, identitatea omului se relevă din plin numai prin așezarea sa în raport cu prezența răsfirată a Ființei ce irumpe în ființări. Rolul omului devine cel al unui factor intermediar ce protejează, mai exact, după terminologia heideggeriană, *păstorește,* Ființa întru temporalizare. El trebuie să fie un *Da-sein*, un situat în deschiderea întemeietoare a Ființei, și trebuie să se raporteze constant la acest statut preferențial. Destinul său este astfel integrat în multiplicitățile ființării, dar manifestă posibilitatea și chiar datoria de a se reorienta prioritar spre Ființă, metafizica și poezia fiind două dintre formulele ontic-creaționale ce permit o asemenea direcționare superioară destinului peren al omului[313].

Pentru viziunea orientală, consideră Jung, sesizarea și înțelegerea contrariilor și a modului în care acestea se reunesc reprezintă temeiul asumării realității obișnuite drept *maya*, iluzia universală. Dar constatarea acestui fapt nu vine spre a genera sentimentul unei negativități totale, a unui nihilism sau scepticism. Dimpotrivă, conștientizarea faptului că lumea este o iluzie dispusă efemerului deschide orizontul spre proiecția dincolo de contrarii și sinteza acestora, practic dincolo de impactul ciocnirii dintre tendințele și energiile mundane, în aria unde se poate întâlni și asuma întregul, principiul general ce susține totalitatea fizică și spirituală

---

312 Fillmore, Charles, *Metaphysical Bible Dictionary*, Charles Fillmore Reference Library, Unity house, Missouri, 2004, p. 180.

313 Heidegger, Martin, *Introducere în metafizică*, Editura Humanitas, București, 1999, p. 268.

a întregului univers. Inițiatul oriental va spune că s-a ajuns, în acest punct al evoluției ascetice, la simbioza dintre energia spirituală individuală și energia spirituală cosmică, dintre *Brahma Ātman* și *Brahma Brahma*, demersul căutării eliberării și cel al eliberării propriu-zise, actul invocării prezenței divine și cel al confruntării cu maleficul manifest fiind depășite odată cu intrarea în *Nirvana*, această stare de suspensie, de retragere și reținere a suflului vital ca legătură cu realitatea, dar și cu propriul complex de gânduri și afecte[314].

Pe fondul acestei supreme împliniri, ascetul se poate pronunța asupra binelui și răului nerelativ, poate emite edicte și catalogări morale ce nu mai sunt dispuse relativului și influențelor tradiției schimbătoare. Dar în realitate nu el este cel care operează și afirmă aceste sentințe, ci o instanță superioară se manifestă și se exprimă prin intermediul prezenței sale. Așadar, observă Jung, inițiatul oriental își asumă un rol de intermediar, de mijlocitor al adevărului, de factor mediu prin care se revarsă energia adevărului universal. Ca *Brahma Ātman*, el devine un purtător al realității primordiale și al reperelor unui adevăr nerelativ. De pe această poziție și din ipostaza acestui rol suprem, el poate invoca pretenția de a transmite verdicte asupra binelui și răului nerelative și poate revendica cunoașterea adevărului spiritual absolut.

Abordând hermeneutic noțiunea de *Ātman*, Jung susține că acest termen indică un suflet individual care este pătruns și influențat de un suflu spiritual suprem, de o *pneuma* absolută. Așadar, suspensiei suflării ca legătură cu mundaneitatea îi urmează survenirea întâlnirii cu un suflu superior ce ține de adevăruri nerelative, un suflu ce își revendică prestația spirituală din aria atemporalului și non-spațialului. În esență, *Ātman* este numele celui prin care suflul spiritual pătrunde neobstrucționat. Ideea sesizată de Jung aici este că acest termen definește mai exact o stare spirituală și orice individualitate umană devine un Atman dacă este atins de o astfel de stare extatică. Prin urmare, fiecare om are capacitatea de a fi un Atman, în măsura în care se lasă dispus la o amplă deschidere spre datele realității primordiale transcendente[315].

---

[314] Gaudapāda, *Advaita Vedānta : Māṇḍūkya-Kārikā*, Editura Herald, București, 2002, p. 88.

[315] Selvam, Raja, *Advaita Vendata and Jungian Psychology. Explorations Towards Further Reconciliation in East-West Dialogues on the Psyche*, disertație susținută cu prilejul absolvirii Pacifica Graduate Institute, Carpinteria, 2007, p. 5.

Nu întâmplător, consideră Jung, în limba germană, spre exemplu, există cuvintele departajate *Ich* și *Selbst*. Dacă *Ich* desemnează un *Eu* ca identitate personală, nu se poate spune că *Selbst* ar indica un *Eu* mai profund, mai conștient de sine și mai împlinit în propria simplitate structurală. Dimpotrivă, termenul *Selbst* reprezintă un *Sine* universal, un *Sine* care poate pulsa și își poate face simțită prezența prin revelarea binelui și a răului nerelative în fiecare dintre ființele umane. Acest cuvânt *Selbst* poate însemna, în opinia analizei lui Jung, *Ātmanul* comun tuturor, acel *tao* amintit de contemplările orientale.

Din perspectivă psihanalitică, pentru Jung acest tablou conceptual, ce a adus în discuție viziunea orientală asupra depășirii contrariilor și asupra saltului spre realitatea primordială, realitate cu puternice valențe morale, își găsește traducerea psihologică. Prin urmare, acest Sine universal sau *Ātman,* ce poate fi angajat fenomenal în orice structură psihică individuală, reprezintă *totalitatea psihică* înțeleasă ca *inconștient colectiv*, iar accesul dinspre individualitatea spirituală către o spiritualitate universală ar putea fi exprimată psihanalitic prin accesul inconștientului individual la inconștientul colectiv, sau mai precis prin asumarea apartenenței sale la acest inconștient general. Suspiciunea unor posibile similitudini între propria sa viziune referitoare la dinamica inconștientului colectiv în raport cu inconștientul individual și postularea unei prezențe divine imanente l-au determinat pe Jung să elaboreze câteva precizări substanțiale. Conform acestora, viziunea sa psihanalistă nu vizează postularea unui Dumnezeu imanent, de fapt o entitate anonimă ce l-ar înlocui pe Dumnezeu. De asemenea, nu există aici nici o apropiere reală de panteismul spinozist, concepție ce propune o Divinitate în care ideile sunt dintru început și realități axiomatice ale naturii, astfel încât se poate afirma *Dumnezeu, adică natura*[316].

Asumându-și la nivel declarativ statutul de cercetător empiric, Jung susține[317] că intenția lui este de a postula argumentat existența unei structuri superioare comune de conștiință pentru toți oamenii. Această totalitate supraordonată nu poate fi cunoscută și cuantificată deplin prin intermediul mijloacelor logicii și raționamentului strict cognitiv. Ea trebuie în primul

[316] Spinoza, Benedict, *Etica*, Editura Antet, București, 1998, p. 46

[317] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție..., loc. cit.*, pp. 503–504.

rând *simțită*, *trăită* ca factor *numinos* ce induce sentimentul evocat anterior de *tremendum* și *fascinosum*. Psihanalistul nu se poate pronunța asupra naturii acestor exeperiențe ultime, de frontieră, și nici nu poate emite verdicte finale asupra veridicității lor transcendente. Dar el poate și trebuie să analizeze tipologia trăirii, a simțirii depline ce vizează o astfel de sferă care, în sine, așa cum recunoaște și Jung, rămâne indecriptibilă pentru analitica strict rațională. Ipoteza propusă de către Jung referitoare la natura Sinelui universal sau la caracterul inconștientului colectiv este că acesta nu poate fi de ordin divin, mai precis nu poate să se substituie prezenței lui Dumnezeu, dar se poate constitui într-o zonă deschisă pentru energia compensatorie divină, energie a cărei manifestare se resimte și prin fenomenalitatea compasiunii, iubirii sau revelației.

Jung subliniază ideea că, atunci când amintește în cadrul expunerilor sale de existența lui Dumnezeu, el nu se situează pe poziția unui cercetător ireligios dar nu poate decât să-și formuleze un complex de concluzii și constatări ce vizează *imaginea arhetipală a lui Dumnezeu*, acel *arhetip central* care susține și generează constant pulsiunile inconștientului și simbolistica arhetipală a acestuia. A te pronunța din perspectiva psihanalizei asupra existenței sau non-existenței Divinității ar fi nu doar un gest imprudent științific dar și irelevant, în raport cu trăirea mistică. Totuși, consideră Jung, realitatea raportării conștientului și a inconștientului la structurile arhetipale, structuri ce gravitează în jurul arhetipului central al Divinității, reprezintă un fapt psihanalitic de necontestat.

Simbioza orientală dintre *Brahma Ātman* și *Brahma Brahma* poate fi tradusă aici și prin depășirea contrariilor și întâlnirea, dincolo de acestea, cu Sinele simbiotic, cu inconștientul colectiv și, implicit, cu energia imaginii arhetipului central[318].

În opinia lui Jung, numai depășirea contrariilor, adică a umbrei și a luminii psihice, și pășirea dincolo de acestea, în zona esențialităților spirituale, poate genera o cunoaștere a binelui și a răului absolute și, mai ales, o corectă alegere a celui dintâi în detrimentul celui din urmă. Dar pentru atingerea acestui stadiu înalt spiritual și psihologic deopotrivă, se impune mai întâi cunoașterea binelui și a răului relative, incidența

[318] Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice…, loc. cit.*, pp. 218–219.

imperativelor ce țin de conduita etică tradițională și întâlnirea cu dualitatea psihică dintre *umbră* și *lumină*. După aceste etape intermediare poate surveni alegerea depășirii, a saltului inițiatic sau terapeutic peste astfel de relativisme duale și inserarea în mediul *Sinelui* absolut sau al inconștientului structurat arhetipal.

II.2.4. *Anatman*: formula budistă a evitării violenței prin conștientizarea iluziei lumii sau întoarcerea atenției din conștient spre inconștient. Necunoscutul inconștient jungian și necunoscutul gnoseologic schopenhauerian. Evitarea conștientizării *umbrei* prin forme surogat de ținută morală. Riscurile *eticii ezoterice* și temeiurile indescriptibile ale binelui și răului absolut

Impresionant și extrem de profund ca aspect moral în mentalitatea hindusă sau budistă, consideră Jung, este modul în care violența se poate anula prin conștientizarea inutilității sale. Dacă răul absolut stă la baza majorității actelor de violentare, odată cu estomparea violenței se poate diminua și conexiunea inconștientă cu acest rău primar. Spre exemplu, amintește Jung, când doi budiști se află într-o situație cu un potențial ridicat de violență, ei realizează un gest de plecăciune reciprocă și se salută prin formula *Anatman*, formulă ce înseamnă *Tulburare trecătoare. Niciun suflet*[319]. Această expresie vine să amintească ambilor interlocutori că evenimentul cu nuanțe violente, agitația și destabilizarea intensă nu se poate petrece decât în spațiul maya, deci în sferele exteriorității spiritului individual. Prin urmare, violența, în contextul respectiv, nu poate fi dezvoltată decât empiric, la nivelul materialității perene. Dar în interioritatea sufletului ea nu are acces, deci nu se poate insemina și dezvolta perturbator. Astfel, dacă spiritele ambilor protagoniști ai evenimentului nu sunt atinse de spectrul nociv al violenței, nici conexiunile spre răul absolut ce pulsează dinspre inconștient nu pot fi deschise. Budismul spune că atât timp cât nu permiți atașarea propriului spirit de fluxul mundaneității, nu vei fi captiv voluptăților, tristeții și violenței, nu vei fi prizonierul a ceea ce Platon înțelegea prin *metafora cavernei*[320].

---

[319] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție…, loc. cit.*, p. 510.

[320] Fromm, Erich; Suzuki, Teitaro Daisetz; Martino, de Richard, *Budismul Zen și Psihanaliza* , Editura Trei, București, 2015, p. 183.

Iar cât timp individul nu este tributar acestor modulații negative, răul absolut nu va găsi palierul necesar spre a răzbate dinspre etajele inconștientului colectiv spre inconștientul individual, pentru ca mai apoi să irumpă în ramificațiile conștientului, generând tragedia conflictului interuman. Absența violenței și postularea ei drept un fenomen extern spiritului individual, un accident ontic aparținând dimensiunii efemerului instabil și disoluțiilor ireversibile, determină așadar închiderea accesului pulsiunii răului absolut și concretizările acestuia în planul operaționărilor empirice. Formula *Tulburare trecătoare. Nici un suflet afectat* vine să indice, în opinia lui Jung, un atașament exagerat în raport cu resursele și potențialul empiric al lumii, ce poate favoriza violența care, la rândul său, deschide larg conștientul spre erupția răului inconștient. Lipsa acestui atașament, pe fondul conștientizării efemerității lumii, susține și consolidează protecția spirituală și psihologică în raport cu erupțiile inconștiente negative. Individualitatea psihică umană este în acest mod protejată de apariția dezechilibrelor majore, în care o investiție exagerată în oportunitățile lumești de moment se ciocnește de o altă investiție asemănătorare, astfel încât ia naștere un conflict al intereselor ce se poate dovedi letal, fiind terenul favorabil pentru manifestarea influențelor răului inconștient.

Atunci când acest demers al ancorării afective și mentale în solul voluptăților cotidiene este suspendat, și posibilitatea conflictului pentru aceleași obiective se dovedește a fi îndepărtat. Spectrul conflictului, deci al violenței, fiind diminuat până la anularea sa deplină, favorizarea apariției formelor de manifestare a răului inconștient este exclusă. Astfel, echilibrul spiritual se impune sau, în viziunea psihanalitică, pericolul nevrozei și al dezechilibrelor majore dintre conștient și inconștient este evitat. Are loc demersul menținerii în preajma esențialului spiritual, practic odată cu fiecare act de violență respins și neacceptat se concretizează o nouă apropiere de sursa primară a sufletului uman, sau mai precis o reîntoarcere în energia acelui suprem Brahma Brahma, mediul echilibrului și liniștii desăvârșite, sfera unde tensiunea și instabilitatea spirituală sunt inexistente[321].

[321] Deussen, Paul, *Filozofia Upanișadelor*, Editura Tehnică, București, 1994, p. 228.

Pentru gândirea psihanalitică jungiană, această întoarcere echivalează cu deschiderea spre inconștient, privit aici și ca sursă de infuzie a binelui absolut în structura de suprafață a conștientului, perspectivă respinsă de scepticismul raționalist al lui Freud. Ceea ce este damnat, atât în viziunea budistă, cât și în trăirea autentică creștină, se rezumă în esență la orgoliul individual. În momentul conștientizării și asumării efemerului mundan, al procesului de perenitate și disoluție universală, orgoliul cunoaște o diminuare considerabilă. Acest flagel al omenirii s-a confundat adesea cu deținerea unei personalități puternice. Jung consideră că dimpotrivă, a fi orgolios și a avea o personalitate puternică sunt două aspecte opuse. Cei doi budiști evocați anterior, care prin salutul lor reușesc să mărturisească efemeritatea lumii și zădărnicia atașamentului exagerat față de structurile acesteia, invocă și inutilitatea egoismului, a sentimentului de atotsuficiență distructivă. Pe baza acestui sentiment, consideră Jung, în acord cu perspectivele budismului și creștinismului, se realizeză proliferarea atașamentului față de voluptatea lumească și cultivarea violenței ce înfruntă distructiv prezența aproapelui.

În contextul tragediilor secolului al XX-lea, omul și-a însușit, amintește Jung, abilități aproape divine, cum ar fi accesul la utilizarea energiei nucleare[322]. Asistăm la trecerea în responsabilitatea omului a unor potențialități uriașe ale naturii. Dar așa cum dramaticele evenimente istorice ale secolului al XX-lea au demonstrat-o deja, răul absolut a erupt prin structrurile conștientului și a direcționat utilizarea acestor teribile abilități pentru distrugerea și anihiliarea civilizației umane. Este stadiul istoric elocvent al combinației malefice dintre orgoliu, violență, intoleranță, lipsa compasiunii și a respectului pentru viață. Acest proces simbiotic este asistat din umbră de răul absolut manifest care, răsărind în structurile inconștiente, aduce cu sine matrițe și simbolistici arhetipale specifice dinamicii sale distructive.

Așa se explică, în opinia lui Jung, arsenalul ideologic și simbolistic al marilor *totalitarisme* din secolul al XX-lea, ideologii și regimuri responsabile de manipulări și convertiri ale maselor la idei și doctrine reprobabile[323],

[322] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție…, loc. cit.*, p. 511.
[323] *Ibidem*, pp. 220–222.

la viziuni și opțiuni cu un potențial sporit de negativitate dezechilibrantă, negativitate materializată prin forme ale urii de rasă sau ale urii de clasă. Misiunea pe care poate și trebuie să și-o asume psihanaliza se rezumă la sesizarea acestor derapaje încă din faza incipientă psihic, încă de la primele semne ale erupției tendințelor nefaste atât la nivelul conduitei individuale, cât și în cadrul comportamentelor colective. Pentru ajungerea la un astfel de stadiu al lucidității analitice, însă, psihoterapeutul trebuie să își asume o altă abordare terapeutică a pacientului.

Ca atare, susține Jung, acesta trebuie abordat drept un univers psihic *diferit*, nu *inferior* față de normalitatea convențională. Prin urmare, medicul terapeut trebuie să îl abordeze pe pacient recunoscându-i deschis capacitățile specifice, potențialul și forța psihică de care dispune. Acest pas implică poziționarea psihanalistului în rolul unui asistent care îl însoțește pe pacient în călătoria sa exploratorie către propriul inconștient. Psihoterapeutul trăiește în acest context emoții și influența unor gânduri puternice, se lasă purtat de energia psihică intensă a fenomenalității comuniunii psihice cu pacientul. Odată cu această atitudine, pacientul își deschide sfera psihică spre terapeut și tendințele nevrotice sunt relevate. Orgoliul medical, în cazul unei astfel de abordări clinice, este abandonat, iar apropierea de pacient cunoaște un progres substanțial. Practic, pacientul își învinge singur deficiența psihică, fiind doar îndrumat cu luciditate analitică de către psihoterapeut.

Și aici asistăm la o formă de respingere a agresiunii și orgoliului personal. Desigur că este vorba despre o violentare ce îmbracă formele unui tratament și despre un orgoliu ce se dorește a fi recunoscut drept eficiență și eficacitate medicală. Jung insisită asupra renunțării la o astfel de conduită psihoterapeutică prea rigidă, ce ascunde de fapt sentimentul unei atotsuficiențe științifice nejustificate[324]. Psihologia, dar și știința în ansamblul ei, trebuie să recunoască și să își asume afirmația schopenhaueriană conform căreia necunoscutul este și va fi mereu mult mai vast decât cunoscutul pentru ființa umană exploratorie[325]. În lipsa asumării acestui adevăr, susține Jung, psihologul se aseamănă cu oamenii de știință care,

---

[324] *Ibidem*, pp. 508–512.

[325] Schopenhauer, Arthur, *Scrieri despre filozofie și religie*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 75.

dominați fiind de orgoliul individual, nu au anticipat în totalitate consecințele primejdioase ale descoperirii energiei nucleare.

Răul absolut care se ridică dinspre inconștient și poate prolifera devastator în dimensiunea mundaneității efemere nu poate fi înfrânt doar prin ascultarea de codurile etice. Este nevoie, consideră Jung, de apelul la intervenția noumenală pozitivă sau la ceea ce trăitorii credinței creștine numesc *grația divină*. Dacă vom bloca prin intermediul orgoliului accesul binelui moral absolut dinspre inconștient spre suprafețele conștientului, dacă nu ne vom lăsa, cum formulează mistica creștină, înconjurați de lumina divină sau, în terminologia psihanalitică, de factorii inconștienți ai echilibrării psihice, atunci răul absolut eruptiv dinspre inconștient își poate amplifica influența distructivă, cele două conflagrații mondiale fiind aici un exemplu relevant. Jung evocă cu această ocazie experiența misticilor creștini, precum Teresa de Avila, care fiind confruntați cu problema insurmontabilă a prezenței răului în lume, dar și cu incapacitatea umană de a prevedea sau anticipa evoluția viitorului, își mărturiseau dispunerea individualității psihice proprii la dispoziția voinței divine. Acele principii universale amintite de Jung își manifestă deplin influența asupra destinului uman, iar ființa omenească ar trebui să accepte improbabilitatea și enigma timpului viitor. Oamenii sunt așezați dintru început la dispoziția acestor principii primordiale, iar acest raport nu poate fi inversat așa cum sugerau raționaliștii și empiriștii secolului al XIX-lea.

Un medic psihoterapeut, susține Jung, nu deține la rândul său capacitatea de a prevedea în totalitate evoluția patologică a unui pacient, lupta și reușita sa în raport cu propria nevroză. El poate direcționa efortul acestuia și îl poate asista printr-o reală susținere, prin aport sau ajustări informaționale, dar nu se poate pronunța anticipativ asupra finalului întregului proces. Tot astfel, în conflictul cu răul absolut inconștient, nici psihanaliștii sau trăitorii mistici ai credinței nu dispun de capacitatea unei *previziuni globale*, nu pot deține accesul la *dinamica inconștientului* sau la ceea ce limbajul religios numește voința și deciziile divine. Pe baza acestei realități ontice și gnoselogice, noi nu știm, conform lui Jung, care sunt soluțiile și deschiderile ce urmează a se dezvolta în intervalul temporal ce abia urmează a se consuma. Viitorul poate fi imaginat în temeiul datelor prezente și a unor statistici ce vizează trecutul, dar adesea această

imagine, ce se dorește anticipativă, se dovedește a fi un eșec, factorul imprevizibilului prevalând.

Conștientizarea prezenței și acțiunii *răului* ca factor de o majoră influență asupra mundanului sau, în limbaj psihanalitic, conștientizarea *umbrei*[326] reprezintă un proces complex, care poate fi ușor evitat și substituit cu o serie de gesturi *surogat*. Jung atenționa asupra pericolului existenței manifestărilor unor false acte de compasiune, pioșenie, înduioșare sau religiozitate ritualică. Este vorba despre acel tip de fenomene care au fost criticate vehement și de nihilismul nietzscheean care, deși nu acordă credit revelației transcendente, deține meritul de a fi sesizat erorile, ipocrizia și aspectele nocive ale creștinismului fals. Prin urmare, se poate observa, susține Jung, cum dincolo de afișarea compasiunii, pioșeniei, înduioșărilor și respectării ritului se ascunde dorința obsesivă de a primi compasiune, de a fi tratat pios, înduioșător și de a fi apreciat laudativ pentru împlinirea ritului religios. Este atitudinea damnată de către textul evanghelic, atunci când toți adepții unei astfel de atitudini sunt numiți de către Hristos *fățarnici*. Această falsitate a fățărniciei religioase constituie, în opinia lui Jung, o plagă ce susține angrenajul manifestării răului absolut în spațio-temporalul lumesc. Totodată, dincolo de fanatismul religios se ascund nevroze severe, unele având drept sursă dezechilibre, frustrări și complexe ale sexualității infantile, așa cum atenționa Freud, altele în schimb deținând alt tip de origini patologice inconștiente. Cert este, consideră Jung, că și în cazul fanatismului religios se deschide generos palierul inundării conștientului de către pulsiunile greu controlabile ale inconștientului.

Un alt fenomen evocat de Jung drept fațadă comportamentală și conceptuală, ce poate reprezenta o mască în spatele căreia se ascund tendințele răului inconștient, îl reprezintă *etica ezoterică*. Analitica inconștientului poate deschide spre o zonă de hiperbolizare a stării de posesie a secretelor, a tainelor ce ar controla evoluțiile și fenomenalitatea realității. Poate apărea deseori tentația de a deține răspunsuri și rezolvări ale unor dileme care ar sta la baza întregii existențe umane. Așadar, se induce ideea că posesorul unei cunoașteri ezoterice manifestă și un anumit tip de comportament etic în baza acestor cunoștințe capitale, date și informații telurice la care

[326] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei…*, *loc. cit.*, pp. 219–220.

nu poate avea acces intelectul obișnuit. Prin urmare, asumându-și o axiomatică ezoterică, precum și un cod de repere morale ezoterice, un astfel de inițiat, un posesor al tainelor capitale poate controla și influența dinamica cotidianului spațio-temporal, universul omului ancorat în timp și spațialitate, dimensiunea acelui Da-sein heideggerian.

Jung atenționează asupra acestor derapaje care interpretează eronat ideea de ezoterism și pe cea de psihanaliză. Demersul psihanalitic nu oferă cheia unui control deplin asupra dinamicii inconștientului, el doar sesizează prezența și activitatea unei astfel de mobilități psihice. Psihanaliza vine spre a indica departajarea psihicului uman în conștient și inconștient, arătând vastitatea și capacitatea de influențare și control al celui din urmă în raport cu structurile de suprafață ale celui dintâi. Dar, subliniază Jung, psihanaliza doar urmează și cercetează mobilitățile inconștientului, formele sale de expresie simbolică ce răzbat, oniric, artistic sau în alt format, spre conștient. Ea poate constata dezechilibrul dintre inconștient și conștient, propunând remedii pentru restabilirea balansului psihic între aceste două sfere sufletești, poate preveni, anticipa și trata nevrozele ca fenomene de instabilitate ale raportului conștient-inconștient. Dar psihanaliza nu se poate erija într-o preocupare ocultă, care extrage și menține pentru sine secrete vitale din inconștientul individual și colectiv, ea nu poate conduce spre o etică ezoterică în care secretele psihice adânci ale ființei umane sunt postulate și așezate sub controlul conștientului.

Pentru Jung situația se prezintă aici răsturnat. Ezoterismul este o disciplină care, atunci când ajunge la secretele vitale, nu le divulgă. Deci comportamentul etic în raport cu aceste enigme rămâne tot o problematică ascunsă, neexpusă publicului avid de senzațional. Însă, atenționează Jung, marile secrete ce deschid spre sensuri primordiale ale destinului uman nu le pot cunoaște nici ezotericii. *Etica* lor se axează adesea pe ideea că deja aceste taine ultime sunt deținute și controlate. Comportamentul sau ținuta etică este/sunt, astfel, ajustate și calibrate în raport cu potențialul secretelor deținute. Dar în esență, spune Jung, nu ezotericul posedă aceste secrete ultime, ci ele posedă ezotericul, în sensul dominării conști-entului de către premisele arhetipale primare de la baza inconștientului.

Ezotericii se comportă *ca și cum* ar controla tainele arhetipale. De fapt, ei sunt controlați și influențați de acestea. Omul, din stadiul ancestral, a

resimțit dorința de a cunoaște și deține secrete. Însă el nu are puterea de a controla secretele vitale ce stau la baza inconștientului; dimpotrivă, acestea irump spre conștient și îl acaparează, controlând afectul, gândul și acțiunea ființei umane. În lipsa acestei posibilități de control, omul își fabrică singur secrete și taine artificiale, pe care într-un demers cu nuanțe ludice și de autoiluzionare le descifrează, arogându-și apoi descoperirea și punerea sub posesie a ceea ce el numește enigme descifrate. În adevăr, marile taine care răzbat dinspre inconștient nu pot fi descifrate, ci doar intuite, interpretate și, mai ales, simțite. Forța de impact a acestor mistere poate fi evaluată pornind de la impresia pe care o induc prin simbolistica lor. Un secret inconștient autentic nu poate fi expus, ci doar simbolizat, iar modalitatea în care simbolul lui ne marchează reprezintă măsura potențialului său arhetipal. Aceste secrete ultime aparținând inconștientului, sunt factori dominatori ai ființei umane. Ele nu pot fi controlate de conștiință, ci controlează conștiința, nu pot fi deținute de noi, ci noi ne aflăm sub influența și posesia lor.

Jung consideră că în acest caz este vorba despre același caracter *numinos*[327] al profunzimilor și structurilor inconștiente, același statut supraraţional al principiilor ultime ca forțe primordiale ce ne dețin și poartă, exercitându-și forța de control din spatele conștientului interconexat în lumescul spațio-temporal[328]. *Binele* și *răul* absolut reprezintă două dintre aceste taine inconștiente, iar adoptarea unei conduite care să se raporteze la acești doi poli psihici reprezintă asumarea unei morale ce își declină justificarea numai prin deschiderile către transcendent. A fi și a te manifesta în conformitate cu tainele binelui și răului absolut, recunoscând valabilitatea acestora supratemporală și aspațială, înseamnă să aderi în ultimă instanță la un mister indescifrabil deplin, înseamnă să îți asumi împlinirea binelui absolut și evitarea răului absolut, *fără* a cunoaște în totalitate sensul, rostul și finalitatea integrală a acestei opțiuni. Este un demers ce apropie ființa umană de temeiurile spirituale ale propriei sale existențe și deveniri, temeiuri care, în limbaj teologic, ar putea fi denumite

---

[327] Jung, Carl Gustav, *Viața simbolică…*, *loc. cit.*, pp. 304–308.

[328] Ryan, Vincent H., *The Body Numinosum: An Integration of Jung's Continuing Incarnation and Kelinberg-Levin's Phenomenological Theory*, teză de doctorat, California Institute of Integral Studies, San Francisco, 2012, publicată electronic de ProQuest, 2013, p. 7.

intelectul și voința divină, iar în registrul psihanalizei ar fi identificate drept structuri arhetipale inconștiente primare.

În ambele versiuni, *binele* și *răul absolut* sunt delimitate de binele și răul relativ, de opinia adamică efemeră sau de datele conștientului intercorelat mundaneității. Binele și răul absolut dau seama, în acest context, nu doar de posibilitatea unei morale autentice, care se întemeiază pe dinamica inconștientului, dar și de funcția morală a arhetipurilor drept unități psiho-funcționale autonome, drept forme matriționale primordiale ce susțin și potențează psihoenergetic inconștientul, ca temelie a prestației umane ontice și gnoseologice. În acest context, ceea ce psihanalistul va numi îndepărtarea de inconștient și ancorarea în zona conștientului, conexat la modulațiile cotidiene spațio-temporale, se relevă a fi o reluare a ideii lui Platon, conform căreia prăbușirea din sfera edenică sau pierderea *vârstei de aur* a avut drept consecință, pentru ființa umană, dobândirea unei cunoașteri a naturii exterioare, integrarea într-un plan orizontal-imanent și pierderea accesului la planul vertical-trancendent[329].

Contactul cu fenomenalitatea conștientizării binelui și răului absolut a fost înlocuită cu cea a unei operări de tip etic cu un bine și rău relativ care țin de contextul socio-religios dar nu și de realitatea dinamicii inconștiente. Întoarcerea spre valoarea paradigmatică a unui bine și rău absolut, revenirea la înțelegerea radicalismului consecințelor acceptării sau refuzului fiecăruia dintre acești poli morali definitorii se poate manifesta numai pe fundalul re-asumării axiomaticii inconștientului și acceptării existenței structurilor sale arhetipale, structuri care nu pot fi explorate psihanalitic în totalitate. Această recomandare a psihanalizei jungiene se relevă a fi, la rândul său, ceea ce limbajul și viziunea mitico-teologică antică înțelege prin acceptarea voinței și deciziilor divine, imperative imposibil de circumscris și evaluat de către potențialul analitico-cognitiv al ființei umane.

[329] Vernant, Jean-Pierre, *Mit și gândire în Grecia Antică*, Editura Meridiane, București, l995, pp. 321–322.

II.3. Morala primară de ordin arhetipal și tipologii comportamentale aferente

II.3.1. Respingerea antagonismului freudian dintre *natură* și *cultură*. Morala primară și morala secundă. Morala primară drept cultură prenatală din perspetiva ontogenetică a lui Jung. A prioricul kantian și inconștientul arhetipal drept a priori psihanalitic. *Noumenul* sau lucrul în sine și inconștientul. Binele și răul în versiunea filogenetică jungiană. Arhetipul și lumea *Ideilor* perfecte la Platon. *Supra-omul* ca înstrăinare de natura inconștientului uman și utopia nietzscheeană a unui *dincolo de bine și de rău*

Unul dintre dualismele conceptuale relevante pentru întreaga viziune psihanalitică a lui Freud este reprezentat de raportul dintre natură și cultură. În esență, consideră Freud, cele două componente existențiale de bază pentru destinul omenirii și-au disputat supremația asupra centrului de greutate sufletească al omului sau, în limbaj psihanalitic, asupra nucleului dinamicii psihice a acestuia. Opoziția dintre natură și cultură a fost, din perspectivă freudiană, resortul care a generat și susținut constant evoluția psihică și creativă a ființei omenești, mai cu seamă apariția și dezvoltarea concepțiilor etice și practicilor morale. Inaugurarea acestui proces își are datarea într-o zonă temporală primară, în evii întunecați ai debutului istoric al omenirii, atunci când acte anormale, cum ar fi incestul și crima, erau considerate a fi naturale, firești. Pentru Freud, mobilitatea energiilor psihice a dus, într-un mod hazardant dar benefic în rezultate, la declanșarea unor procese compensatorii la nivelul sufletului individual, dar și a spiritului de gintă, de trib.

Astfel, uciderea tiranicului tată, care era liderului unui grup, a fost urmată compensator de izbucnirea fenomenului psihic al remușcării, fenomen întemeiat pe trăsăturile pozitive ale mobilităților afective omenești. Actele de violentare, de masive și radicale distrugeri au fost înlocuite prin expresii ale stării de regret și prin încercarea de recuperare a deficitului de încredere și toleranță. Survin primele forme de manifestare ale compasiunii și ale regretului pentru răul săvârșit, apar concretizări ale încercărilor de ascultare și înțelegere, de evitare a toxicității unui comportament aberant pentru familia primitivă și pentru gruparea tribală în ansamblul ei. Pentru

Freud, rămâne prioritară fenomenalitatea complexului patern, complex exprimat narativ-simbolic prin mitul lui Oedip. Prin urmare, tentativa răsturnării tatălui, a distrugerii potențialului său tiranic, dintr-un gest sau înclinație a geloziei în raport cu prezența maternă este un aspect universal-valabil pentru ființa umană, indiferent de reperele spațio-temporale care sunt angajate.

Stăvilirea și așezarea sub control a acestei pulsiuni primare nu se putea realiza, consideră Freud, numai pe baza materializării proceselor psihice compensatorii de genul regretului. Toate aceste trăiri compensatorii menite să echilibreze tenacitatea afectelor negative, precum înclinația de incest sau ucidere a tatălui, trebuiau să își găsească eșichierul formal, organizat și conceptualizat, astfel încât o raportare permanentă la aceste stări pozitive compensatorii să poată fi posibilă. Numai dinspre această permanentă raportare puteau fi damnate gesturile și atitudinile primare reprobabile. Așadar, susține Freud, s-a impus apariția *Supraeului*, care, așa cum deja a fost evocat, a concretizat necesitatea omului de a-și calibra faptele și intențiile după un cod, după o constituție etic-reglativă. Devenit un sector de cumulare a tendințelor compensatorii pozitive, Supraeul a fost în primă fază manifest ca o prelungire abisală a conștientului, unde erau atrase acele rețineri interioare pe care omul le resimțea atunci când psihicul său începea să fie invadat de insistența dorinței incestuoase sau de cea de a neutraliza prezența paternă concurențială. Ulterior, odată cu progresul umanității, Supraeul se retrage într-o zonă inconștientă și devine un factor ascuns de control și echilibrare a relațiilor etice la nivel individual și social.

Dinspre dinamica sa, consideră Freud, apar marile sisteme etico-doctrinare propuse de religii, ca forme de manifestare a refulării sexuale, dar și codurile sociale care mențin dimensiunea cotidianului în afara pericolului derapajelor spre comportamente și izbucniri instinctuale. Din perspectivă freudiană, fiecare individ și societate se dezvoltă sub impactul dualității dintre natură și cultură, Supraeul fiind cel care diminuează și controlează pulsiunile naturii, conferind totodată noi capablități și motivații actului de creație culturală. Pentru Freud, Supraeul este o stuctură-instanță, o autoritate dobândită conștient și retrasă către stucturile inconștientului, de unde a favorizat și continuă să favorizeze elaborarea structurilor etice

care își găsesc locația propice în diferite ideologii social-politice și, cu precădere, în ceea ce viziunea freudiană consideră a fi fantazările erotic-compensatorii constituite ca religii.

Concepția lui Jung asupra *moralei* ca fenomen universal uman își are originea în demersul de analiză și combatere a acestor teze freudiene. Jung s-a întrebat ce semnifică acel aspect pozitiv al psihicului uman care îl determina pe individul ancestral să resimtă și să manifeste un regret pentru înclinața de a-și ucide tatăl sau de a săvârși incest? De unde apare el și care ar putea fi tipologia manifestărilor sale? În opinia lui Jung, funcția sa compensatorie este o consecință, o rezultantă în urma activării sale, dar nu se poate identifica *de ce* apare necesitatea unei astfel de compensații. Mai precis, de ce omul nu poate fi totalmente și până la capăt negativ în afectivitate și acțiune. Conform lui Freud, omul resimte o puternică dorință de crimă și incest, de eliminare a concurentului văzut cu precădere în imaginea tatălui, precum și de supunere și dominare erotică a mamei[330]. Desigur, pentru ființa feminină, atașamentul față de tată și uciderea rivalei, identificată în personajul matern, reprezintă manifestarea aceluiași complex oedipian, dar în versiunea sa modificată, mai precis sub forma complexului Electra. Prin urmare, fiind dominat de aceste pulsiuni distructive, odată ele împlinite ființa umană este atinsă de sentimentul regretului, sentiment care vine să compenseze gravitatea actului distructiv asumat și concretizat.

De ce este nevoie de acest mecanism al compensării, de ce apare regretul și mustrarea de conștiință, se întreabă Jung. Acest Supraeu, este el o instanță reală, care se construiește din zona cumulărilor conștiente și se retrage apoi spre inconștient, devenind un asistent corector ascuns al faptelor și intențiilor noastre? Jung respinge teza freudiană a existenței unui *Supraeu* dobândit, elaborat pe baza unor trăsături pozitive ale psihicului uman, calități menite să echilibreze tendința psihică malefică a omului. Dar el acceptă existența acestor trăsături pe care le consideră, spre deosebire de Freud, emblematice în cadrul dinamicii psihicului uman. În concluzie, însușirile pozitive ale sufletului uman nu sunt simple elemente

---

330 Freud, Sigmund, *Trei cercetări de teoria sexualității*, Editura Cartex, București, 2017, pp. 130–131.

auxiliare menite doar să diminueze, să atenueze forța de manifestare și impact a impulsurilor distructive de la nivelul psihicului uman; dimpotrivă, ele reprezintă o componentă esențială a structurilor de bază ale sufletului uman, structuri denumite de Jung *arhetipale*.

În acest context, Jung consideră că nu se poate vorbi despre un Supraeu ca instanță fabricată în urma unor simple calități pozitive limitrofe ale dinamicii psihicului uman, un Supraeu responsabil de codurile etice și de structurile moral-doctrinare ale fenomenului religios. Mai exact, nu se justifică postularea existenței unei astfel de autorități dobândite sau fabricate în timp. Dimpotrivă, pentru Jung există un edificiu care aparține *dintru început* sufletului uman și care include trăsăturile pozitive de ordin moral. Acel aspect pozitiv identificat, de altfel, prin analiza freudiană nu reprezintă o anexă la fundamentul negativ al psihicului uman, ci este una din componentele constitutive ale acestuia. În opinia lui Jung, omul se naște la nivelul structurilor sufletești cu o intensă *zonă psihică pozitivă*. Ea nu este doar un factor *secundar corector,* ci face parte din esența sufletului uman. Jung susține ideea *pre-existenței unui nivel moral primordial de substanță arhetipală*.

Jung denumește *morală primară* dinamica acestui plan psihic teluric. Ea trebuie delimitată net de morala secundă sau de constituția reperelor etice dobândite. Departajarea, deja evocată, între *morala primordială arhetipală* și etica implementată prin acțiunile coercitive social-religioase, Jung o opune viziunii freudine în care psihicul este în primul rând negativ-instinctual, iar factorii etici, grupați în spectrul Supreului, acționează în baza unor rețineri sau înclinații pozitive psihice secunde. În gândirea psihanalitică freudiană, natura umană psihică se rezumă la pulsiunea instinctuală. Ea trebuie să fie controlată și informată prin intermediul unei al sexualității posedante și nevăzătoare. Dimpotrivă, psihicul uman are o natură complementară datorită temeliei sale duale inconștiente, temelie ce deține tendințe negative, dar și pozitive. Aceste tendințe sunt dictate de structura arhetipală inconștientă, mai precis de natura morală a arhetipurilor primordiale.

Freud nu a sesizat această natură generatoare de *morală primară.* Pentru gândirea freudiană, natura umană psihică se rezumă la pulsiunea instinctuală și ea se opune culturii, care este pentru Freud efortul evolutiv

istoric de a controla această pulsiune, efort reprezentat de către entitatea Supraeului. Pentru Jung, inconștientul uman, deținând și o puternică instanțe realizate de către imperativele socio-religioase, dar în baza unei înclinații a psihicului uman spre pozitivitate. În viziunea jungiană nu se poate vorbi despre o simplă înclinație spre pozitiv, care ar fi activată secvențial în dimensiunea psihicului uman, baza fiind constituită de fluxul instinctual

Din perspectiva jungiană inconștientul uman, care deține o puternică latură pozitivă, nu trebuie raportat la un Supraeu care să îl vegheze neîncetat. Dimpotrivă, în viziunea lui Jung inconștientul deține mecanismele interioare arhetipale de control și echilibrare energetică. În gândirea jungiană există o *morală primară* care ține de structurile arhetipale inconștiente și există o *morală secundă*, de fapt constituția ce înglobează imperativele etice de conduită social-religioasă. Cele două sunt uneori confundate sau, mai precis, se are în vedere numai morala secundă, cea primară fiind ignorată sau negată[331]. Din această perspectivă, Freud se raportează numai la morala secundă, considerând că tot ceea ce înseamnă morală nu este în esență decât cultură, adică, în limbajul său psihanalitic, o construcție menită să controleze și chiar să blocheze pulsiunile instinctuale. Rezultatul acestei cenzuri se rezumă la procesul de refulare urmată de sublimarea pulsiunilor, sublimare a cărei expresii se concentrează cu precădere în religie și artă.

La rândul său, Nietzsche considera psihicul uman tot de natură pulsativ-instinctuală, esența sa fiind de ordin *dionisiac*. *Spiritul* reprezintă pentru Nietzsche doar un adaos conceptual ulterior, în esență centrul de greutate al lumii fiind situat nu cum ne propune creștinismul, în transcendență, ci dimpotrivă, în imanent[332]. Omul este, așadar, în opinia lui Nietzsche, o ființă ce aparține unei singure lumi, cea a naturii instinctuale și a *voinței de putere*. Concepte precum *transcendent*, *Dumnezeu* sau *suflet* reprezintă simple fabulații metafizice, care trebuie depășite în avântul spre apariția Supraomului și a eradicării credinței creștine, considerată o

[331] Zamfirescu, Vasile, Dem, *Filozofia…, loc. cit.*, pp. 437–438.
[332] Nietzsche, Friedrich, *Anticristul*, Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1998, p. 63.

religie de *sclavi*. Din nefericire, potențialul utopic și periculos al acestor teze a fost confirmat în tragediile secolului al XX-lea.

Departajarea pe care Jung o realizează între morala secundă și cea primară este rezultanta viziunii sale bipolare asupra psihicului uman. Dacă acesta este departajat între conștientul ancorat spațio-temporal și inconștientul arhetipal, atunci conștientului îi revine morala secundă, codul etic impus de imperativele socio-religioase, zona repartizată eronat de către Freud unui Supraeu, iar inconștientului îi aparține morala primară. Rămâne elocvent exemplul deja evocat al lui Jung prin care se arată cum individul confruntat cu o situație în care este forțat să aleagă între a minți, salvând o viața umană, și a spune adevărul, condamnând-o la distrugere, dacă va minți, va încălca morala secundă, va neglija importantul precept care interzice minciuna, dar va realiza o înaltă faptă morală. În schimb, dacă va spune adevărul, va respecta codul etic ce interzice minciuna, dar va produce o suferință greu cuantificabilă aproapelui său, neglijând morala primară. Această morală primară este factorul la care se face referire atunci când se spune că o persoană a acționat într-un anumit mod pentru că așa i-a dictat conștiința, așa a simțit că este bine să procedeze, așa a îndrumat-o cugetul. De fapt, subliniează Jung, nu conștiința, ci *inconștientul arhetipal* i-a solicitat persoanei, din interiorul propriului său psihic, să ia această decizie. Este vorba despre acea *conștiință inconștientă pozitivă*, denumită mai simplificat *morala primară*. Așadar, *funcția morală arhetipală* intră aici în joc și, după expresia lui Jung, individul intră sub influența sa, iar acțiunile și opțiunile sale sunt dictate de către pulsiunile acesteia.

Pentru Jung există, prin urmare, două etaje psihice ale moralității, unul conștient, care se rezumă la imperative etice, celălalt inconștient, de ordin arhetipal, care ne face să *simțim* și să *intuim* ce anume este bine și ce anume este rău în mod absolut. Forța psihică și influența exercitată de către morala inconștientă arhetipală asupra vieții psihice umane se dovedesc a fi mult mai intense decât potențialul dezvoltat de către morala secundă, structură ce gravitează în jurul reperelor imperative social-religioase. Una dintre dovezile acestui fapt o constituie prezența unor semne atrofiate ale acțiunii moralei primare chiar și la criminalii nevrotici. În cazul crimelor în masă, al genocidului, ele sunt dictate și executate de personalități care cel mai adesea comportă, pe fondul unor afecțiuni severe psihice, un

blocaj la nivelul moralei primare. Chiar și aceste individualități toxice resimt fragmente izolate ale exercitării moralei primare, resimt ecoul unei umanități arhetipale pozitive, dar aceste rezonanțe sunt mult prea firave pentru a putea genera un act de redresare și corecție a opțiunilor și faptelor distructive.

Pentru Jung, structurile arhetipale, ca fundament al inconștientului individual și colectiv, comportă în substanța lor valențe morale, iar sentimentul binelui și răului absolut ne definește ca ființe umane. Dinspre inconștient răzbate o departajare autentică a binelui de rău și fiecare ființă umană poate simți acest fapt. Blocajele severe care apar la nivelul acestei simțiri pot fi de natură nevrotică, atunci când o deficiență, un dezechilibru sau un traumatism psihic blochează accesul informației arhetipale inconștiente spre suprafețele conștientului, sau pot fi de natură doctrinară, atunci când o ideologie, indiferent de natura sa, politică sau religioasă, interferează cu ecoul moralei primare și se substituie acesteia. Într-un asemenea caz, personalitatea respectivă va cosidera că tot ceea ce îi spune o astfel de ideologie reprezintă voința și alegerea propriului cuget. Dacă nevroza se cuplează cu acest gen de interpolare de tip ideologic, se instaurează fenomenul fanatismului politic sau religios, fenomen ce deschide conștientul uman spre distrugere și intoleranță, în timp ce inconștientul este predispus unor pulsiuni negative dezechilibrante.

Viziunea psihanalitică a lui Jung depășește dualitatea dintre *cultură* și *natură*, contradicție pe care gândirea freudiană o vedea drept un punct terminus conceptual. Pentru Jung, ceea ce simte ființa umană referitor la ce este bine și ce este rău în mod absolut constituie sursa cea mai credibilă a realității morale. Acest mecanism de simțire și intuiție are drept centru potențator și sursă primară acel factor evocat în expresii comune precum *așa mi-a dictat cugetul, conștiința*. De fapt, ceea ce dictează aici este inconștientul, cugetul fiind acea Vox Dei, unitate dinamică arhetipală. Pentru Jung, natura sau conținutul primordial al psihicului uman nu se opune culturii ci, dimpotrivă, o include la nivelul reperelor morale.

Prin urmare, omul nu se naște din punct de vedere psihologic așa cum gândea Freud, cu o natură psihică lipsită de orice conținut moral, ea comportându-se asemenea unei suprafețe deșertice pe care urmează să se edifice structuri complexe. Dimpotrivă, consideră Jung, aceste structuri

sunt deja edificate odată cu survenirea psihicului uman. Factorii morali primordiali sunt elemente constitutive ale inconștientului omenesc și ei apar împreună cu acesta. Este vorba, în opinia lui Jung, despre o consubstanțialitate între cultură, de fapt constituția morală fundamentală, și natura arhetipală a inconștientului uman. Prin urmare, binele și răul absolut nu reprezintă, în opinia lui Jung, repere adăugate ulterior, ca bază a culturii morale inserate naturii psihice umane odată cu evoluția istorică a ființei omenești. Acești poli morali se află dintru început în structura de bază a inconștientului, adică la nivelul dinamicii arhetipurilor ce îl susțin și potențează. Astfel, natura psihică și cultura se relevă a fi, prin intermediul analiticii jungiene, două dimensiuni ce nu sunt antagoniste ci, dimpotrivă, se află într-o continuă mobilitate simbiotică.

Respingând posibilitatea existenței modurilor de comportament moral înnăscut, Freud rămâne tributar secolului al XIX-lea, asemenea lui Nietzsche. Deschiderile analitice dezvoltate de către preocupările etiologice și antropologice tind să confirme tezele lui Jung, acestea fiind integrate în perspectivele moderne ale cercetărilor umaniste ale secolului al XX-lea. Direcțiile de cercetare respective certifică existența unui fond primar inconștient, care deține și repere morale. Aceste explorări vin spre a susține și ele ideea conform căreia omul apare în sfera spațio-temporalului deținând *dintru început* la nivel inconștient o *structură arhetipală primară ce are o puternică funcție morală*.

Freud s-a situat la polul opus al acestei concepții, pentru el natura psihicului fiind doar înzestrată ulterior cu o axiomatică de tip moral. În esență, Freud a intuit corect, consideră Jung, existența unor tendințe constante de a aplica peste un fond inconștient primar repere și valori elaborate exterior. Dar aceste elemente fac parte din acea morală secundă, din arsenalul de imperative etice elaborate prin sistemele de cenzură etico-religioasă. Aceste cerințe și reglementări, aceste reguli și circumscrieri au fost într-adevăr impuse din exterior, urmând ca ulterior să se sedimenteze în inconștient, fiind uitate de atenția și luciditatea conștientului. Dar ele sunt coduri ale conduitelor etice obișnuite, ele nu aparțin moralei arhetipal-inconștiente, nu fac parte din temelia morală a inconștientului. Aici se relevă din nou departajarea dintre legile etice aplicate, repere ce vin dinspre exterioritate către conștient, și matrițele arhetipale de ordin moral care

survin invers, dinspre inconștient către suprafața conștientului. Binele și răul relativ aparțin, din această perspectivă, axiomaticii impuse psihicului uman dinpre exterioritate, iar binele și rău absolut se relevă dinspre complexul arhetipal inconștient, fiind enunțate prin Vox Dei și sesizate la nivelul intuiției și simțământului.

Omul se naște cu un psihic ce deține sfera inconștientului de natură arhetipală în care există și o intensă activitate de ordin moral, identificată drept *morala primară*. Din această perspectivă conceptuală, Jung afirmă că morala primară este un factor reglator pentru întregul destin al omenirii, un factor asistat de morala secundă, ca element de stabilitate și control la nivelul interrelaționărilor sociale. În absența acestor de forme de morală, omenirea ar fi cunoscut extincția și fenomenul tragic al autoanihilării. Ea s-a apropiat de aceste flageluri tocmai când au fost ignorate componentele de echilibrare psihică la nivelul inconștientului individual și colectiv. Cu precădere, marile conflagrații și distrugerile în masă s-au petrecut atunci când nu au fost luate în calcul atenționările cugetului, survenite dinspre inconștient și care generau intuiția sau sentimentul că anumite opțiuni și acte sunt adânc ancorate în răul absolut.

Încercarea de a postula dimensiunea arhetipal-inconștientă a moralei l-a adus pe Jung în situația analitică ce impune apelul la termenul *a priori*[333]. Prin utilizarea acestui concept el circumscrie aria moralei primare la nivelul unei structuri ce nu este impusă din exterior prin interferențe de ordin empiric. Această dimensiune inconștientă, dinspre care se conturează departajările esențiale între binele și răul absolut, este o sferă pe care indivizii o dețin odată cu apariția lor ca entități psiho-fizice, adică dețin acest domeniu psihic la nivelul inconștient în mod a priori, fără o conexare cu o sursă exterioară de ordin spațio-temporal. În acest context, Jung susține faptul că arhetipul, ca unitate inconștientă cu funcție morală primară, este un *factor a priori*.

Aprioricitatea arhetipului este o chestiune abordată sub diferite forme de tradiția metafizică, în ampla încercare de a delimita empiricul de spiritual, imanentul de transcendent. Platon a fost unul dintre primii gânditori care discută această chestiune, susținând existența unei lumi

[333] Jung, Carl Gustav, *Două scrieri despre psihologia analitică* , în *Opere complete*, vol. 7, Editura Trei, București, 2007, p. 38.

perfecte, o lume a *Ideilor* care reprezintă *modele* pentru *copiile imperfecte*, structuri aparținând mundaneității inserate spațio-temporalului. Actul de participație este unica formulă prin care ne putem apropia de lumina acestor Idei perfecte. Prin urmare, ele constituie arhetipuri primordiale dinspre care emană principiile evoluției și progresiei noastre sufletești, principii rezumate în Ideile *Binelui*, *Frumosului*, *Dreptății* și *Adevărului*. Participarea la Ideile perfecte implică, în opina lui Platon, desprinderea de conexiunile intense ce ne ancorează în realitatea efemeră a cotidianului. Mitul peșterii reprezintă concentrat acest demers al eliberării de sub spectrul materialității spațio-temporale spre lumea Ideilor perfecte[334].

În limbajul heideggerian, eliberarea din bezna peșterii și din iluziile umbrelor echivalează cu întâlnirea stării de neascundere a adevărului și a plenitudinii Ființei, cu erupția revelatoare a acestora spre individualitatea noastră, o erupție și ieșire ce ne întâmpină resurecționar, gnoseologic și ontologic[335]. Întâlnirea cu adevărul, în sensul platonic, ne schimbă reperele existențiale dar și pe cele morale, toate aceste borne ale constituției noastre ființiale raportându-se la Ideile perfecte, idei ce strălucesc în afara captivității din peștera spațio-temporală. Pentru Jung, întâlnirea cu lumea Ideilor perfecte reprezintă întâlnirea cu dimensiunea inconștientului, iar contactul cu aceste Idei este un contact primordial cu arhetipurile ce manifestă valențe morale pronunțate. Astfel, dinspre aceste structuri arhetipale vine, asemeni luminii platonice, strălucirea departajării dintre binele și răul absolut. Ideea jungiană a unui arhetip central ca imagine a Divinității constituie, la rândul ei, o adaptare la perspectiva psihanalitică a unor teze teologice timpurii, cum ar fi cea a lui Filon Iudeul, care susține existența imaginii lui Dumnezeu în ființa umană. De asemenea, cum subliniază și Jung, Dionisie Areopagitul sau Augustin sunt autori creștini patristici care au evocat posibilitatea existenței unor matrițe divine active în interioritatea spiritului uman drept semn al grației, al elevației Creatorului[336], reluând astfel, de pe poziția inaugurării teologiei creștine, a vechii concepții platonice.

---

[334] Platon, *Mitul Peșterii. Republica. Miturile lui Platon*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 93.

[335] Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1998, pp. 179–181.

[336] Augustin, Aureliu, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, Editura Stiințifică, București, 1998, p. 477.

Arhetipul central reprezintă pentru Jung imaginea cumulativă a Divinității la nivel inconștient, o imagine care în creștinism se identifică cu prezența cristică[337], cumul de umbră și lumină, așa cum deja sesizaseră cabaliștii[338] prin noțiunile de *Geburah* și *Chesed*, nucleu simbiotic ce concentrează acea *coincidentia oppositorum*[339]. Caracterul aprioric al structurilor arhetipale, structuri ce gravitează în jurul arhetipului central, conferă măsura aspațialității și atemporalității întregului univers psihic inconștient. Prin urmare, morala primordială, ca emisie și instanță din cadrul conținutului arhetipal inconștient, nu poate fi situată sub incidența relativismului spațio-temporal, așa cum este cazul moralei secundare, a acelei cumulări axiomatice de imperative social-religioase. Pulsiunile ce ne parvin dinspre funcția morală activă de la nivelul structurilor arhetipale trebuie să constituie reperul prim în demersul de identificare a binelui și răului absolut. În acest context, se cuvine să fie ascultată și înțeleasă rezonanța inconștientă ce răzbate spre conștient, acea rostire interioară a cugetului care ne indică ce opțiuni și ce tip de acte să împlinim fiind, în esență, ecoul funcției arhetipale pulsative din structurile adânci ale inconștientului. *Așa m-a îndemnat cugetul, așa mi-a dictat inima, așa am simțit că este bine* sau *m-a mustrat conștiința* sunt expresii ale limbajului comun care indică realitatea acestei activități arhetipal-inconștiente de tip moral. Ea este o mobilitate psihică a priorică, adică nu poate fi supusă cuantificărilor, măsurătorilor de ordin empiric, raționalitatea rigidă și concepțiile științificității materialiste eșuând în demersul de circumscriere și control al conținuturilor și dinamicilor sale.

Problema aprioricității este considerată de către Jung o temă prezentă în diferite forme și sub diverse aspecte în toate marile demersuri metafizice de sesizare și postulare a temeiurilor primordiale ontice și gnoseologice. Aprioricitatea poate reprezenta o dimensiune inaccesibilă raționalității umane, dar care își manaifestă influența intensă la nivelul complexului individual uman. Astfel, ea ar sta la baza resorturilor gândirii umane, dar și la baza fluxurilor afective ce caraterizează amploarea sentimentelor omenești. Mai exact, aprioricitatea s-ar constitui drept o anticameră a

---

[337] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei vestice și estice..., loc. cit.*, p. 177.

[338] Lévi, Eliphas, *Dogma și ritualul înaltei magii. Dogma*, Editura Antet, București, 1996, pp. 129–130.

[339] Eliade, Mircea, *Mefistofel și androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 101.

prezenței umane și a întregii configurații lumești, o sferă întemeietoare ascunsă care poartă și direcționează ritmicitatea existențială a lumii și a ființei umane angrenate în spațio-temporal. Jung, considerând arhetipurile și întregul inconștient ca fiind de substanță apriorică, se apropie conceptual, așa cum el însuși susține, de criticismul gnoseologic kantian.[340]

Pentru Kant, activitatea intelectului și sensibilității umane este întemeiată pe sau are la bază categorii de tip a priori. Spre exemplu, *timpul* și *spațiul* sunt, conform viziunii kantiene, idealități transcendente și realități empirice, adică, deși manifestă implicații severe în imanentul definitoriu pentru mundan, ele sunt și rămân ancorate într-o dimensiune situată, după formularea kantiană, *dincoace de noi*, într-un palier transcendent. Orice experiență omenească nu poate fi decât încadrată în spațiu și timp, ea acționând asemenea unei forme gnoseologice primordiale. Mecanismul cunoașteriii noastre nu se poate manifesta decât prin receptarea și prelucrarea datelor, a informațiilor provenite din exterioritate, în parametrii spațio-temporalului. Deși cunoaștem, așadar, numai prin intermediul acestor categorii a priori, totuși noi nu putem înțelege caracterul aprioric al acestora, natura și conținutul lor esențial. Accesul omului în zona a priorică prin metodele analiticii empirice este, pentru Kant, imposibil de realizat. Această zonă aparține unui plan armonic universal, consideră Kant, structură care nu poate fi total accesibilă rațiunii umane, ea însăși guvernată așadar de legi nerelative, pe care nu le poate înțelege pe deplin[341].

Procesul de autocunoaștere își află aici motivațiile fascinante, dar și limitele capacității sale exploratorii, aceste limite amintind de fapul că omul este o ființă limitată existențial și la nivel de cunoaștere. Cunoaștem în timp și spațiu diferite manifestări și fenomene, dar nu deținem cabilitățile necesare pentru a ști deplin ce este esența timpului, a spațiului și care poate fi substanța ultimă a fenomenelor astfel percepute[342]. Această constatare kantiană amintește de socratica precizare referitoare la posibilitățile cunoașterii umane, precizare ce atenționează că unul dintre

---

340 Jung, Carl Gustav, *Dinamica…, loc. cit.*, p. 501.

341 Kant, Immanuel, *Logica generală*, Editura Trei, București, 1996, p. 66.

342 Kant, Immanuel, *Prolegomene*, Editura All, București, 1998, p. 141.

apogeurile cunoașterii umane este înțelegerea neînțelegerii și a limitelor cognitive la care suntem damnați ca ființe umane.

Jung preia această perspectivă[343], adaptând-o gândirii sale psihanalitice. Prin urmare, și el susține existența limitelor cunoașterii umane, limite ce ne despart de a prioricul ce definește inconștientul și, implicit, structurile arhetipale. El consideră că, așa cum se poate vorbi în sens kantian despre categorii sau forme indescriptibile ale cunoașterii, tot astfel se poate susține și existența unor categorii sau forme ale energiei de imaginație. Aceste categorii pot fi identificate drept complexe arhetipale, care stau, conform viziunii jungiene, la baza dinamicii inconștientului și fundamentează fenomenul de exprimare simbolică al arhetipurilor, fenomen care se rezumă la exercițiul *imaginației*. Este vorba despre faptul că arhetipul, ca și categorie inconștientă, tinde să irumpă în conștient sub forma unui simbol care face apel la forța de construcție a imaginației.

Un bun exemplu îl constituie *mitul*. Arhetipul care stă în spatele unui mit răzbate până în rețeaua de suprafață a conștientului și se exprimă simbolic într-un scenariu realizat de imaginație. Ca atare, avem de a face cu o narațiune imaginativă, în care mitul este prezent și ne apelează simbolic. În acest sens, se poate spune că arhetipul se constituie și drept o categorie a imaginației mitice, termen preluat de către Jung din zona istoriei comparate a religiilor, autori precum Henri Hubert sau Marcel Mauss utilizându-l în demersul de analiză asupra identității sentimentului mitico-religios[344]. În viziunea lui Jung, inconștientul, cu structura sa arhetipală, se comportă ca o zonă insondabilă explorării și discursului empirico-raționalist. În acest context, apropierea de viziunea kantiană asupra *noumenului* sau *lucrului în sine* a constituit pentru Jung[345] un demers firesc.

Inconștientul reprezintă, la fel ca lucru în sine kantian, un termen-limită, o noțiune de frontieră asupra căreia nu ne putem pronunța rațional, încercând să-l definim și delimităm conceptual. Inconștientul acționează în spatele conștientului într-un mod intens dar necontrolabil rațional, astfel încât el nu poate fi menționat decât ca un factor necunoscut, a

[343] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție..., loc. cit.*, pp. 332–335.

[344] Hubert, Henri, Mauss, Marcel, *Introduction à l'analyse qulques phenomene religieux*, publicată de Felix Alcan, Paris, 1906, pp. 38–39.

[345] Jung, Carl Gustav, *Psihologie și…, loc. cit.*, pp. 208–209.

cărui acțiune poate fi intuită la nivelul tipologiei manifestărilor sale prin prisma felului de acțiune al conștientului sau al structurilor raționale. Este vorba despre un demers al intuiției și sentimentului care trimite la o dinamică energetică psihică, în esență insondabilă cognitiv. Lucrul în sine kantian se aseamănă cu structura de adâncime a unui aisberg, vârful acestuia fiind rațiunea funcțională strict logic. Pentru Kant, în zona ascunsă, scufundată a acestui aisberg se află temeliile trăirii religioase, experiențele afective ultime și intuițiile iluminante. Preluând această imagine conceptuală, Jung consideră la rândul său că vârful aisbergului reprezintă conștientul, perimetrul vizibil și deschis explorărilor, iar partea ascunsă simbolizează complexul inconștientului arhetipal, complex asupra căruia, asemenea lucrului în sine, nu se poate pronunța logica rațional-empirică[346].

Morala binelui și a răului de factură absolută, reperele morale fundamentale pentru ființa umană își au sediul, conform viziunii jungiene, în această zonă ascunsă, dar imensă, care susține conștientul. La fel ca și Kant, Jung plasează dimensiunea intuiției religioase, a revelației și simțământului în acest perimetru al cărui abis pare nesfârșit. Pentru Jung, valorile nerelative morale își au obârșia numai în acest sector psihic profund, în dimensiunea inconștientului arhetipal. Spre deosebire de Kant, care accentuează asupra independenței structurilor a priori de orice experiență gnoseologică, Jung insistă asupra înțelegerii dimenisunii lucrului în sine, a aprioricului sau, în limbaj psihanalitic, a inconștientului ca temelie a tipologiilor de comportament psihic uman, drept bază ontogenetică a ținutei sufletești umane.

Inconștientul arhetipal și, implicit, funcția morală arhetipală nu sunt, în opinia lui Jung[347], așa cum considera Freud, elemente dobândite de-a lungul evoluției umanității, ci dimpotrivă, reprezintă factori prenatali, consubstanțiali apariției psihicului uman, precum sunt categoriile kantiene în raport cu mecanismul cunoașterii omenești. În acest sens, pentru gândirea psihanalitică jungiană, cultura, mai ales în specificul său moral, nu se poate opune naturii psihice umane și nu poate fi aplicată peste aceasta, forțându-i și supunându-i pulsiunile. Dimpotrivă, însăși cultura

[346] Burns, Charlene P.E., *A Jungian Perspective on Religious Violence and Personal Responsability*, în *Cross Currents*, vol. 56, nr. 1, 2006, pp. 17–18.

[347] Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice..., loc. cit., pp.* 470–472.

și moralitatea primară aparțin acestor pulsiuni inconștiente, ele inundă și preiau opțiunile conștientului în momente de alegere și discernământ moral. Nu se poate aborda problematica unui instinct moral, al unui simțământ al binelui și răului de nivel absolut în afara postulării existenței arhetipurilor drept unități psiho-funcționale la nivelul inconștientului.

Dinspre dinamica acestora survine sentimentul moral profund, care depășește în intensitate și anvergură solicitările conduitelor socio-religioase. Se poate spune că pentru Jung cerințele eticii aparțin de nivelul conștientului, în sensul de imperative ale unei morale secundare, iar apelurile moralei autentice țin de sfera inconștientului, sferă fundament pentru întreaga activitate psihică umană, nu întâmplător morala generată dinspre cadrele inconștientului fiind denumită și morală primară. Filogeneza, ca istorie a speciei, vine, în opinia lui Jung, spre a confirma caracterul înnăscut al moralei arhetipale, experiența și cercetările empirice indicând prezența unei constituții inconștiente morale chiar și la ființele cele mai dezechilibrate psihic, la entitățile unde dizarmonia dintre conștient și inconștient este atât de severă încât nocivitatea psihică se manifestă din plin sub forma unor violente nevroze și crize sufletești[348].

Din perspectiva psihanalizei jungiene, îndemnul nietzscheean de a ne plasa dincolo de bine și de rău se dovedește a fi un nonsens, o astfel de poziționare negând direct natura inconștientă a ființei umane. Este drept că pentru Nietzsche acest fapt chiar se cere împlinit, depășirea omului spre instaurarea Supraomului nefiind posibilă atât timp cât ne vom raporta la imaginea ființei umane în sens creștin, deci poziționată între cei doi poli morali definitorii, binele și răul. Dar excluderea unei asemenea așezări, odată cu negarea creștinismului drept o religie falsă, întemeiată pe ura celor slabi față de cei puternici, proiectează ființa umană într-un nefiresc ontic primejdios, într-o înstrăinare de propria entitate și de propiul destin. *Supraomul* nu este resimțit, la nivel inconștient, drept izvorând din natura umană psihică, el este o entitate străină tocmai din cauza neasumării binelui și răului de ordin absolut. Din acest motiv, postularea sa drept un ideal ce trebuie atins și concretizat a generat dezechilibre majore la nivelul inconștientului colectiv, care au dezvoltat

[348] Zamfirescu, Vasile Dem, *Filozofia…*, *loc. cit.*, pp. 437–442.

o energie distructivă în masă. Practic, încercarea de a renunța la tradiția moralei absolute și demersul înlocuirii acesteia cu o axiologie străină naturii psihicului uman a favorizat, dincolo de câteva critici pertinente la adresa creștinismului corupt, tragedia unei înstrăinări negatoare a omului de propriul inconștient, îndepărtare ce nu putea inaugura un ev al Supraomului, dar a deschis era subumanității manifeste. *Viața autentică* pe care, susține Nietzsche, creștinismul a negat-o vehement este un concept neexplicitat în cadrul nihilismului său combativ[349].

Acest termen nu indică o realitate sufletească sau, în limbaj psihanalitic, o realitate psihică inconștientă, ci dimpotrivă, semnalează un factor utopic, care cumulează excesivități instinctuale. La rândul său, propunerea nietzscheeană a unei reconsiderări a tuturor valorilor reprezintă un demers de negare a naturii reperelor inconștiente, în speranța înlocuirii acestora cu elemente străine structurilor profunde ale psihicului uman[350]. Reținerea și sentimentul faptei negative imorale, pe care le resimte o ființă umană atunci când îi este propusă săvârșirea unei acțiuni indezirabile, reprezintă rezonanțele moralei inconștiente, conform viziunii lui Jung. Aceste rezonanțe trebuie reprimate din perspectiva vitalismului nietzscheean. Dar o astfel de anulare semnifică negarea naturii inconștientului uman și propunerea asumării unui alt tip de entitate psiho-fizică, străină omului.

Este drept că imaginea Supraomului dă impresia că s-ar putea substitui arhetipului *eroului civilizator* sau cel al *sfântului fără templu*. Dar totuși, el nu este capabil de edificări umane și nici de o înaltă manifestare spirituală, de tipul celei solicitate prin sfințenie. Lipsește iubirea semenilor și viziunea compasională față de ceilalți, atitudini considerate de Nietzsche drept *slăbiciuni* ce trebuie abandonate. Din perspectiva lui Jung, respingerea naturii inconștientului în care pulsează o *moralitate arhetipală primară* de neînlocuit echivalează cu neasumarea destinului uman autentic, ce trebuie să graviteze în jurul valorilor paulinice ale *iubirii*, *credinței* și *speranței*. Jung adăugă alături de aceste virtuți o a patra, la fel de importantă în opinia sa, anume virtutea *cunoașterii*.

---

349 Papini, Giovanni, *Viața lui Isus*, Editura Ago-Temporis, Chișinău, 1991, p. 4.
350 Șestov, Lev, *Filozofia tragediei*, Editura Univers, București, 1997, p. 167.

II.3.2. *Psihologia fără suflet* ca rezultantă a perspectivelor științifice materialiste și cauzaliste. Critica jungiană a înțelegerii nevrozelor drept afecțiuni anatomo-glandulare. Psihanalistul și asistentul spiritual drept modele de ținută și manifestare *morală*. Inconștientul sau transcendența spiritului drept actualitate permanentă. Blocarea accesului la pozitivitatea inconștientului sau înțelegerea heideggeriană a așezării sub autoritatea impersonalului *Se*. *Simplitatea* atitudinală psihanalitică și *imitatio christi* drept ipostazieri ale moralității comportamentale. *Enantiodromia* heraclitiană și revelația paulinică pe drumul Damascului în versiunea psihanalitică a lui Jung. Neglijarea activității morale a structurilor arhetipale și lipsa de control asupra *umbrei*. Deblocarea *funcționalității ordonator-morale* a acestor structuri primare inconștiente

Plecând de la o lucidă evaluare a situației spirituale în care se află ancorată lumea modernă, Jung constată că tendința de amplificare și extensie a cercetărilor psihologiei medicale și psihoterapiei experimentale este perfect îndreptățită. Altfel spus, crizele sufletești pe care le înfruntă majoritatea pacienților reflectă o criză generală, colectivă, ce a cuprins societatea în ansamblul său. Expectanțele secolului al XIX-lea, anunțurile profetice nietzscheene și fericirile social-politice preconizate a fi împlinite prin revoluții și răsturnări ideologice, prin renunțarea la marile religii transcendente și optarea pentru dogmatica unor religii ateu-imanentiste și-au dovedit utopia și inconsistența, consideră Jung, mai ales prin izbucnirile celor două conflagrații mondiale din secolul al XX-lea. Demonicul și negativitatea pulsională au erupt dinspre inconștientul uman cu o potențialitate distructivă ce a depășit orice avânt utopic al secolului al XIX-lea, relevând naivitatea conceptuală și ideologică a nihilismului său. Situația nou creată în secolul al XX-lea odată cu tragediile mondiale consumate este a unei crize spirituale în care omul manifestă o dorință intensă de regăsire a identității sale psihice și de reașezare într-un echilibru sufletesc, pierdut odată cu materializarea tensiunilor distructive inconștiente.

Pe acest fond, constată Jung, diferite științe exacte, printre care biologia, medicina sau fizica, s-au văzut nevoite să apeleze la psihologia experimentală, reconsiderând importanța dinamicii sufletești a ființei umane.

Desigur, un statut special în cadrul acestei noi relații a început să îl dețină medicina, cu precădere neurologia sau psihiatria. Distanțarea față de viziunea secolului al XIX-lea referitoare la fenomenalitatea nevrozelor și a bolilor psihice s-a întemeiat pe constatarea că aceste afecțiuni nu pot fi tratate doar prin intermediul tratamentelor medicamentoase. O nevroză este o manifestare extrem de complexă psiho-fizică, iar încercarea de a o anula prin intermediul unei terapii bazate strict pe substanțe chimice s-a dovedit a fi un eșec. Metoda și teoria medicală a secolului al XIX-lea era tributară gândirii *materialiste* și *cauzaliste*.

Astfel, orice afecțiune, fie ea și de nivel comportamental, trebuia conform acestei perspective științifice să dețină o cauză materială, adică fiziologică. La această sursă se putea ajunge, practic putea fi reperată doar prin aplicarea principiului strict cauzal de nivel materialist, principiu conform căruia boala este un efect al unei cauze material-fiziologice. Există așadar, conform acestei perspective, un traumatism, o dereglare, o afectare biologică a organismului, care a determinat leziuni capabile de inducerea unui comportament dezechilibrat și a unei ținute derapate de la axa normalității umane. Prin urmare, boala psihică nu este altceva, într-o astfel de viziune, decât rezultanta *corporală* a unei plăgi anterioare tot de ordin *corporal*. Secolul al XX-lea, cu dramele sale generate de izbucniri devastatoare, a inaugurat o altă abordare a bolii psihice. Jung, ca pionier al acestei noi înțelegeri, indică faptul că sursa, cauza primordială a bolilor psihice și a nevrozelor este de natură *psihică* sau, într-un limbaj comun, este de ordin *sufletesc*.[351]

Psihologia fără suflet[352], cum numește Jung[353] cercetarea psihologică aferentă secolului al XIX-lea, reprezintă o postulare a tezei conform căreia sufletul nu există ca entitate dinamic-activă, el fiind privit mai degrabă drept ceea ce Nietzsche numea *marea minciună metafizică*. Secolul al XX-lea impune reactualizarea perspectivei asupra existenței și tipologiei sufletului uman, indicând, prin intermediul psihanalizei și a altor paliere exploratorii, existența unui mecanism ce declanșează nevroza în baza unui traumatism sau disfuncție de natură psihică sau spirituală.

[351] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei…, loc. cit.*, pp. 360–365.
[352] *Ibidem*.
[353] Jung, Carl Gustav, *Dinamica inconștientului…, loc. cit.*, pp. 398–399.

Analitica experimentală asupra nevorzelor a indicat, consideră Jung, că reperul cauzal esențial pentru acestea îl reprezintă elementul psihic activ. El este ceea ce Jung numește noxa pentru afecțiunea nevrotică respectivă. Desigur că ceilalți factori, precum moștenirea genetică sau infecțiile cu bacterii, ce pot leza organsimul uman și implicit sistemul nervos, constituie elemente auxiliare ce contribuie la generarea și amplificarea unei nevroze. Dar cauza primordială a acesteia rămâne, în opinia lui Jung, cea de natură psihică, această constatare fiind punctul despărțitor față de viziunea științific-materialistă a secolului al XIX-lea.

Puși în fața începuturilor unor evidențe care negau teoriile materialiste și cauzal-corporale referitoare la sursa și dinamica evolutivă a nevrozelor, cercetători precum Freud sau Adler au încercat să înlocuiască viziunea strictă și rigidă a unei cauze materialist-corporale a nevrozelor cu teoria existenței unor *tulburări pulsionale* care ar sta la baza bolilor psihice. Așadar, s-a considerat că dinamica conștientului, a comportamentului și a ținutei psihice conștiente poate fi cuprinsă de un dezechilibru sever, de o nevroză intensă, dacă pulsiunea psihică inconștientă este dereglată în funcționalitatea sa firească. Pulsiunea sexuală, în cazul lui Freud, sau pulsiunea autoafirmării, pentru Adler, pot suporta dezechilibre majore, ceea ce generează disfuncții la nivel conștient. Aceste pulsiuni se află într-o strânsă legătură cu activitatea fizio-patologică glandulară, astfel încât pentru cercetători precum Freud sau Adler, orice boală psihică, orice nevroză severă poate fi tratată dacă se tratează organic afecțiunile glandulare responsabile de tulburările pulsionale.

Prin urmare, observă Jung, o astfel de explicație rezumă problematica nevrozei tot la o cauzalitate materialist-fiziologică, dar încercând o ameliorare a caracterului său strict corporal, prin introducerea noțiunii de *pulsiune psihică*. Dar, se întreabă Jung, se cunoaște cu exactitate de către adepții acestei perspective științifice ce înseamnă, ce este în esență pulsiunea psihică, mai precis pulsiunea inconștientă? Dacă această cunoștință ar fi fost dobândită și controlată, atunci prin intermediul unor tratamente adecvate funcției biologice glandulare pulsiunile psihice dezechilibrate ar fi fost corectate, iar boala nevrotică rezolvată. Dar acest fapt nu s-a întâmplat. Pulsiunea psihică inconștientă rămâne un concept limită indefinibil, iar psihonevroza nu a fost atestată drept o boală glandulară,

rezolvabilă printr-un tratament care să vizeze cu precădere normalizarea funcțiilor glandulare.

Observația lui Jung nu neagă importanța structurilor corporale, a glandelor și a întregului complex ce constituie organismul uman în dinamica nevrozei și a derapajelor psihice în general. Dar Jung observă că practica experimentală indică faptul că acolo unde tratamentul medicamentos, administrarea consecventă a substanțelor chimice a dat greș, nevroza amplificându-se, terapia psihanalitică prin dialog și sondarea interogativă a inconștientului pacientului nevrotic a înregistrat progrese ample în tratarea respectivei boli psihice. Se poate spune că ceea ce psihanalistul transmite poate fi o ficțiune, un complex de interogări și date imaginative, dar acest flux informațional deține un sens și o axă ce vizează sondarea nivelului inconștient al pacientului până la ajungerea în zona traumatizată psihic. O astfel de explorare și pătrundere nu poate fi realizată prin sau numai prin tratmentul medicamentos.

Dinspre acest demers psihanalitic are loc ulterior o îmbunătățire a coeficienților biochimici din organismul celui afectat psihic, astfel încât, susține Jung, se poate confirma vechea idee conform căreia cuvintele pot vindeca sau îmbolnăvi. Emisia unor idei prin intermediul rostirii este unul dintre cele mai abstracte moduri de manifestare ale ființei umane, practic el reprezintă o producție non-materială și totuși impactul său este extrem de intens, percutant și modelator. Un bun exemplu comparativ îl constituie forța de rezonanță și pătrundere a muzicii. Deși ea este atât de imperceptibilă material, fiind rezumată la emisii de frecvențe și modulații fizice, totuși capacitatea sa de a schimba o stare sufletească într-un timp record este greu egalabilă. Pentru Jung, nu se poate vorbi despre dimensiunea psihicului fără existența fenomenului pulsiunii, dar nu este posibil să postulăm activitatea pulsională fără încadrarea ei în sfera psihicului.

Așadar, susține el, segmentul psihicului și cu precădere cel al inconștientului nu poate fi neglijat sau negat drept o supoziție lipsită de corespondență în raport cu realitatea umană sufletească.[354] Abordarea nevrozei trebuie în primul rând să fie focalizată pe dinamica inconștientului și semnele de rezonanță ale acesteia la nivelul conștientului. Pătrunderea

[354] Jung, Carl Gustav, *Cercetări…*, *loc. cit.* pp. 575–576.

operativă în zona incoștientă, cu scopul de a reperea leziunea sau trauma psihică, este misiunea cea mai importantă pentru terapeut și se realizează, în opinia lui Jung, prin metode ce apelează la medicamentație doar ca un element secundar, ca un factor de asistare colateral. De asemenea, se insistă pe renunțarea la unidirecționarea cercetărilor psihanalitice doar spre mobilitatea pulsională.

Nevroza, consideră Jung[355], nu poate fi restrânsă doar la o tulburare pulsională, doar la o problemă deficitară sau dezechilibrantă la nivel pulsional. Psihicul uman, cu precădere inconștientul, nu poate fi evaluat doar prin prisma unui derapaj dezarmonic al pulsiunilor fundamentale. El reprezintă o arie mult mai vastă, un univers ce include activitatea pulsională, dar nu se poate rezuma doar la aceasta. În opinia lui Jung, nevroza este o ne-aflare a sensului spiritului individual, o pierdere a direcției sale de evoluție, o debusolare a dinamicii psihice și o dezorientare masivă la nivelul echilibrului compensator dintre conștient și inconștient. Apariția nevrozei echivalează cu o staționare a psihicului celui afectat, cu o încremenire la nivelul unei mișcări energetice sufletești repetitive, circulare. Ieșirea din gravitatea și consumul epuizant al acestui cerc, eliberarea din captivitatea bolii psihice nu poate fi conferită doar prin tratamentul medicamentos sau de tehnica terapeutică unidirecționată.

Dacă psihicul uman dovedește o complexitate de manifestări comportamentale, dacă mobillitatea conștient-inconștient este caracterizată de un cromatism pulsional, atunci și încercarea de tratare a nevrozelor trebuie să își asume o multiplicitate de repere auxiliare, care să îi permită o evaluare și un demers taumaturgic cât mai aplicat și eficient. Unele nevroze au la bază derapaje și traumatisme de ordin religios, altele de natură sexuală iar altele țin de multiple forme ale fenomenalității psihice infantile. Răspunsul la o asemenea gamă atât de largă a patologiei nevrotice implică pentru terapeut, în opinia lui Jung, apelul la zone extinse ale spiritualității și creativității omenești. Prin urmare, se justifică corelările între cercetările psihanalitice și sferele religiei, ale artei sau culturii în general. Dar, mai presus de importanța acestor referiri și apelări spre zone diferite de cercetările strict psihologice, se află puterea psihoterapeutului de a-și asuma

---

[355] *Ibidem*, p. 592.

o atitudine și o ținută care să favorizeze actul de tratare psiho-clinică. *Valența morală* a acestei poziționări a medicului psihanalist devine extrem de importantă în acest context.

Jung nu contestă importanța și necesitatea analiticii dezvoltate de rațiunea științifică. El consideră însă că demersul acesteia este insuficient pentru a trata, a rezolva complexitatea unei nevroze. Este prea puțin potențialul operațional de care dispune abordarea strict științifică în raport cu amploarea sectoarelor psihice atinse de boala psihică. Așadar, în opinia lui Jung, eforturile științei de laborator asupra fenomenalității nevrozei sunt strict necesare, dar *insuficiente*. Interpretarea științifică a datelor referitoare la evoluția patologică a unui caz de nevroză este prea comună, prea supusă unor matrițe prestabilite. Lipsa de imaginație și deschidere spre noi situații, variante și scenarii imprevizibile, lipsa de ficționalitate stimulativă blochează și restrânge progresele reale în tratarea unei asemenea afecțiuni. Practic, absența semnificației și a simbolisticii ce deschide spre inconștient, dar în primul rând stimulează deschiderea inconștientului, duce la o paralizare a procesului de vindecare.

În opinia lui Jung, această staționare psihică a relației dintre pacient și medicul psihoterapeut poate fi depășită numai prin reevaluarea importanței semnificațiilor spirituale, a simbolurilor și a gamei nesfârșite de trăiri subiective. Pacientul nu trebuie doar ascultat, ci se impune înțelegerea datelor distorsionate pe care le emite drept repere extrem de importante ale dinamicii inconștientului său. Mai mult, aceste date, deși sunt prezentate, scoase la suprafață în mod haotic sau într-o logică specială, pot furniza indicii majore despre mobilitățile inconștiente ale oricărei ființe umane. Printr-o astfel de atitudine nouă, medicul psihoterapeut aduce servicii majore nu doar cunoașterii obiectiv-generale a complexității psihicului uman, dar și evoluează major pe calea vindecării propriu-zise a pacientului. În esență, el oferă acestuia *emoția* și *imaginea* necesară deblocări psihice și reechilibrării dintre conștient și inconștient. Astfel, în gândirea psihanalitică a lui Jung, simbolul și trăirea afectivă nu pot fi considerate niște elemente auxiliare, ce pot fi neglijate sau doar abordate în plan secund atunci când se încearcă tratarea unui bolnav psihic. Dimpotrivă, ele constituie factori cheie în demersul acestei tratări.

Pacientul caută și dorește, dincolo de marele dezechilibru psihic ce îl domină și consumă dinspre interior, un sens și o ficțiune constructivă, o ficțiune pe care medicul o formulează, dar care reflectă simbolic realitatea psihică cea mai adâncă a sufletului său. Confuzia, haosul generat de nevroză poate fi estompat dacă, în primul rând, se conferă un sens, mai precis se descoperă un sens, o motivație ce stă la baza sa. Dar această motivație se exprimă simbolic, ea chiar este de nivel simbolic, mai precis arhetipal. Așadar, dezechilibrul structurilor arhetipale și haosul amestecului lor descentrat trebuie tradus pacientului astfel încât el singur să își înțeleagă și să își asume propria dezordine interioară. Pacientul are nevoie acum în primul rând de o îndrumare de ordin spiritual și nu doar una simplă-medicală, deoarece, susține Jung, problema haotizării interioare și a temeiurilor arhetipale ale acesteia nu se pot rezolva doar în contextul raționalității științifice.

Medicul psihoterapeut se confruntă cu probleme care dețin puternice valențe filozofice, teologice sau gnoseologice. El poate descoperi că pacientul suferă de o nevroză pe fondul unor anomalii și absențe afective substanțiale. Acestuia îi lipsește *dragostea*, ea fiind înlocuită în viața sa doar cu manifestări ale pulsiunilor sexuale. Nu își poate ancora trăirea într-o imagine transcendentă a lumii, pentru că nu se ridică la înălțimea *credinței* pe care o dorește, totuși, intens. Îi lipsește *speranța*, existența sa fiind doar un cumul de intense deziluzii și interrelaționări cu oameni care l-au decepționat. Își dorește o autentică *cunoaștere,* dar nu o poate atinge, neaflând un sens viabil și constant al lumii înconjurătoare. Iată cum triada paulinică a dragostei, credinței și speranței, termeni la care Jung[356], cum a fost amintit deja, a adăugat și pe cel a cunoașterii, se poate întâlni sub forma unor necesități ideatice spre care nevroticul tinde, dar nu le poate atinge, această neputință potențând afecțiunea sa psihică.

Jung observă că reperele de această anvergură sufletească se cer trăite, deci calea spre atingerea lor este trăirea afectivă, apropierea de ele în sens raționalist empiric fiind sortită eșecului. Iubirea, credința, speranța și starea de revelare a propriei ființe implică și fac apel la un înalt nivel de consum și investiție afectivă, iar interogarea sau, mai precis, misiunea psihanalistului trebuie să fie sprijinirea individualității psihice a paci-

[356] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei vestice și estice…, loc. cit.,* pp. 360–363.

entului, pentru a trăi pe deplin aceste experiențe-reper. Amintind de cazul Apostolului Pavel, care probabil nu ar fi dobândit șansa revelației de pe drumul Damascului dacă nu ar fi fost un persecutor al creștinilor, Jung consideră că tocmai experiența absenței trăirilor fundamentale determină căutarea și aflarea acestora. Este vorba despre o confruntare cu propriul psihic, în vederea deschiderii spre inconștient și descoperirea resurselor ce stau la baza acelor trăiri-limită.

Psihoterapeutul trebuie să își asume în acest context rolul unui îndrumător, a unui însoțitor fidel care sprijină demersul pacientului de autocorecție și autoinițiere. Conduita și axiomatica *morală* devin pentru el o condiție obligatorie a întregului său demers. Pacientul este marcat în esență de problematica abordării *morale* a vieții, de modul în care viața deține un sens, un scop, iar acesta poate fi asumat și respectat în totalitate. Atunci când nu se întrevede acest *sens moral*, se instaurează agresiv nevroza, dezechilibrul psihic. Jung constată, după o îndelungată carieră de investigații clinice, că cea mai mare parte a cazurilor de nevroză au la bază o disfuncție ce are legătură cu *atitudinea religios-morală*. Această realitate îl detemină pe terapeutul psihanalist nu doar să vizeze cu precădere tematicile morale și religioase din registrul patologic al bolnavului, dar și să își asume o conduită cu valențe morale față de acesta, o atitudine ce vizeză în ultimă instanță binele psihic al pacientului, dar și propriul progres spiritual. Jung consideră că o astfel de situație îl apropie substanțial pe medicul psihoterapeut de rolul *asistentului spiritual*. [357]

Adesea pacientul refuză să se adreseze unui asistent spiritual, cu precădere unui preot, având convingerea că problema sa sufletească este o boală ce intră în competența de soluționare a medicului psihanalist. Pacientul nu dorește să recunoască problema sa psihică drept o disfuncție spirituală tocmai datorită ariei extrem de vaste a posibilităților diagnosticale ce s-ar deschide odată cu această accepțiune. El preferă aplicabilitatea punctată, strict rațională a medicului care, în viziunea sa, ar putea să îi indice un diagnostic precis și un tratament medicamentos cu un efect imediat. Experiența mai multor decenii de investigație clinică l-au convins pe Jung că în majoritatea cazurilor de nevroze severe medicamentele doar atenuează temporar efectele bolii, dar nu anulează

---

[357] *Ibidem*, pp. 374–377.

terapeutic cauzele acesteia. Ele sunt necesare doar ca factor auxiliar, însă esența soluționării unor afecțini psihice grave este reprezentată de extrapolarea pihanalitică în inconștient.

Această proiecție se poate realiza de către psihanalist prin inducerea în conștiința pacientului a rolului de vindecător al propriului sine. Asistentul spiritual privește deficiența psihică de pe o treaptă a spiritului activ, pentru el inconștientul fiind, în ultimă instanță, profunzimea sufletului uman. În raport cu pacientul, el adoptă aceeași atitudine moral-analitică pe care trebuie să și-o asume psihanalistul, dar raportarea întregului său demers se face la o instanță transcendentă, instanță cu precădere identificată ca fiind Dumnezeu. Analistul spiritual este menționat drept mediatorul și garantul reușitei procesului de vindecare. Desigur, consideră Jung, acest fapt poate fi acceptat și de către medicul psihanalist, dacă el își asumă versiunea posibilității existenței Divinității, dar pentru el acest indiciu nu este menționat și postulat la fel de intens precum în cazul asistentului spiritual, al preotului.

Jung constată că, într-un mod aparent paradoxal, este evitată în timpurile moderne din ce în ce mai mult asistarea spirituală în templu, indiferent de religia aparținătoare, preferându-se apelul la medicul psihoterapeut, ba chiar mai mult, la medicul psihiatru de tip freudian sau adlerian. Astfel se caută soluționarea unor probleme complexe psihice care implică tematici relligioase profunde, într-o zonă a științificității atee. Rezultatul, în opinia lui Jung, nu poate fi decât unul parțial pozitiv, nucleul problemei patologice psihice rămânând adesea ne-dizolvat, apogeul bolii fiind doar amânat.

Constatarea jungiană cum că majoritatea pacienților cu grave tulburări nevrotice au la baza afecțiunilor ce îi apasă disfuncții ale atitudinii religioase impune o atenție sporită îndreptată asupra proceselor de trăire religioasă. Nu întâmplător, consideră Jung, renunțarea la sistemele terapeutice oferite de marile religii și îmbrățișarea ateismelor de tip nietzscheean sau freudian au contribuit la dezechilibrele psihice ce au afectat omenirea în secolul al XX-lea, dezechilibre transpuse prin tragedii colective terifiante. Pentru soluționarea problemelor patologice psihice se impune așadar, în opinia lui Jung[358], un efort comun al psihoterapeutului și al asistentului

[358] *Ibidem*, pp. 380–386.

spiritual. Mai exact, este vorba despre necesitatea unei temeinice pregătiri religioase a medicului psihoterapeut dar și de o pregătire superioară psihologică a preotului sau asistentului spiritual.

O afecțiune psihică înglobează atât aspecte psihologice, cât și repere religioase, iar dezechilibrarea raportului dintre conștient și inconștient nu poate fi soluționată unidirecțional, ci doar printr-un efort conjugat din ambele abordări taumaturgice. Natura religios-mitică a simbolisticii arhetipale și funcția morală a structurilor arhetipale impun ca orice abordare cu scopul vindecării unei deficiențe nevrotice să țină seama de o gamă largă de factori psihici activi, printre care educația morală și religioasă a pacientului, complexele, frustrările survenite prin cenzurările de ordin religios, credința propriu-zisă impusă prin mediul familial și social. Toți acești factori nu decid supra dinamicii psihice a pacientului, dar contribuie la complexitatea manifestărilor sale multiple. Ei se inserează pe structura arhetipală inconștientă, se postulează peste matrița înnăscută a sistemului religios și mitic arhetipal ce definește inconștientul uman, deci implicit pe cel al pacientului respectiv. În acest context, apelul la psiholog, dar și la sacerdot, devine o condiție firească în vederea rezolvării unei nevroze severe, tot așa cum atitudinea morală a celor doi este vitală pentru reușita acestei rezolvări.

Jung atenționează asupra faptului că nu numai preotul este privit drept un model moral comportamental de către credincioși și cei afectați psihic care îl apelează. Tot ca *model* de ținută și manifestare este privit și medicul psihanalist de către pacienții săi. Jung evocă în favoarea acestei idei cazuri ale propriilor pacienți, care îl identificau cu un tată suprem al cărui model și cuvânt trebuie urmat sau cu un protector ce deține soluții și secrete vitale. Într-o astfel de situație, procesualitatea transferului spre pacient trebuie să țină cont de această înclinație imitativă a psihicului său și, totodată, se impune exercitarea unui control strict asupra procesului de contra-transfer, orice informație indusă dinspre pacient către medic comportând un risc destabilizator sever. Pentru sacerdot sau asistentul spiritual, întoarcerea spre lăuntric a celui afectat psihic reprezintă un prim pas elocvent în vederea posibilei sale conversii spre normalitate sufletească. Ceea ce se vizeză aici este asumarea unei dimensiuni atemporale și aspațiale, a unui *medium continuum* în care dinamica spiritului nu s-a

consumat, ci se manifestă într-o *actualitate* permanentă, întâlnirea cu divinul nefiind un eveniment capital ce *s-a petrecut,* ci *se petrece* la nesfîrșit[359].

Faptul că factorul demiurgic divin este conceput drept o autoritate rațional-absolută, un Logos situat în exterioritatea complexului lumii efemere și spirituale, așa cum se întâmplă în scenariul religios iudeo-creștin, sau că, dimpotrivă, este postulată o anumită identitate de tip energetic între Creator și creație, cum se întâmplă în cazul viziunii mitico-religioase orientale, nu constituie aici un factor ce importă excesiv[360]. În ambele situații, treapta de început necesară pentru soluționarea traumei sufletești îl constituie demersul apropierii de această sursă primară divină, unica ce poate decide, în ultimă instanță, reechilibrările energiei sufletești individuale și colective.

Pe de altă parte, psihanaliza concepe aceeași dinamică conceptual-practică utilizând un limbaj diferit. Întoarcerea spre o zonă atemporală și aspațială de ordin transcendent și deconectarea în raport cu imanentul este văzută de către psihanalist drept o întoarcere sau o refocalizare a atenției dinspre suprafețele dinamice ale conștientului spre abisul *inconștientului arhetipal*. De acolo poate apărea cheia rezolvării disfuncției psihice care apasă asupra întregii vieți psiho-sociale a pacientului. În acest context, psihanaliza trebuie privită drept un demers care reunește abordările hermeneutice cu cele epistemice și ontice, în esență interpretarea simbolisticii arhetipale fiind cuplată cu încercarea de înțelegere a modalității de cunoaștere și asumare existențială ce îl caracterizează pe pacient.

În timpurile moderne, odată cu diminuarea trăirii religioase, constată Jung, s-au amplificat aparițiile nevrozelor la nivelul întregii omeniri. Psihicul individual și cel colectiv sunt dominate de nervozitate și instabilitate pulsională, de un proces al debusolării spirituale. Omul modern își caută un sens pentru propria existență, un scop final și o misiune superioară. Ancorarea sa într-o stare de automatism psihic, de ritualitate repetitivă, în care își acordează existența în raport cu formula universală de viață cotidiană, nu îi conferă liniștea superioară a psihicului.[361] El nu se regăsește pe sine și explorează noi paliere ale existenței, în căutarea

[359] Kierkegaard, Søren , *Școala creștinismului*, Editura Adonai, București, 1995, p. 89.
[360] Kernbach, Victor, *Biserica în involuție*, Editura Politică, București, 1984, p. 161.
[361] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei…, loc. cit.*, pp. 359–360.

unui vitalism ce pare pierdut ireparabil. Heidegger numește această stare aflarea sub incidența impersonalul *Se*. Conform viziunii sale, omul modern se comportă într-un anumit tipar de conduită și gândire pentru că așa se comportă lumea în ansamblul ei, așa este tiparul pe care îl numim modă și el reprezintă imperativul inevitabil pentru dinamica cotidiană[362].

Dar ce este cu exactitate această modă stringentă, ce semnifică acest *se* autoritar? Anonimatul modei și al imperativului *se* împinge ființa umană, o proiectează într-o zonă a lipsei de temeiuri și lucidități constructive. Unul dintre efectele nocive ce se manifestă îl constituie îndepărtarea ființei umane de propria sa prezență, înstrăinarea de sine și de principiul vital ontic, principiu denumit de Heidegger *Ființa*. Omul uită astfel Ființa și statutul său privilegiat, rolul de purtător și păstrător al Ființei, rolul Dasein-ului ca prezență situată în deschisul Ființei, pe care nu trebuie să le abandoneze. El nu mai înțelege nici raportarea sa la timp, la faptul că el se află într-o conexiune cu fenomenalitatea temporală, care deține capacitatea de a temporaliza și nu doar de a fi temporalizată. *Cine este timpul?* devine o interogare posibilă și poate mult mai avansată decât clasica întrebare *ce este timpul?*[363].

În lipsa acestei atitudini afectiv-contemplative superioare, omul își resimte propria solitudine și insuficiență exitențială. El nu își mai regăsește menirea și direcționarea capitală. Nu știe spre ce se îndreaptă destinul său și dacă se îndreaptă spre un reper propriu-zis. Observând multitudinea de pacienți care i-au solicitat sprijinul, Jung constată că aceștia sunt propulsați spre o stare nevrotică de lipsa răspunsurilor primordiale la aceste chestiuni existențiale de frontieră, la aceste dileme-limită. Neaflând un răspuns argumentat, relevant, din partea filozofiei sau a religiei, ei solicită tehnicile psihanalistului, în speranța că acesta ar deține o formulă excepțională de rezolvare a tuturor acestor noduri conceptuale și ontice. Ei își formează o imagine și o impresie exacerbată despre medicul psihoterapeut, pe care îl consideră deținătorul unor adevăruri prime. De aici rezultă, constată Jung, și ideea preconcepută că apelarea la explicațiile teologice sau de altă factură nu pot să confere rezultatele care se pot obține prin colaborarea cu psihanalistul.

---

362 Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 250–254.
363 Heidegger, Martin, *Conceptul de timp*, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 69–73.

Drept consecință, apelarea psihologului, cu precădere a psihanalistului, devine o modă apreciată în comun, pe când frecventarea templului, fie că este biserica creștină sau un lăcaș de cult aparținând altei religii, este considerată a fi un gest depășit, aparținând epocilor istorice apuse. Se consideră în acest context că însăși religia cu întreaga sa complexitate simbolică este un univers depășit, iar omul, în stil nietzscheean sau în maniera totalitarismului marxist, trebuie să renunțe la un astfel de model tradițional depășit. Pentru omul modern valorile tradiționale și-au pierdut capacitatea de sugestie și control, ele și-au dovedit ineficiența și iluzia, din acest motiv nu mai pot fi asumate ca ferestre spre un adevăr primordial. O astfel de percepție îl direcționează pe omul timpurilor recente spre o atitudine de maximă speranță în pozitivitatea și potențialul psihanalizei.

Decepția este copleșitoare atunci când, susține Jung, medicul psihanalist se relevă pacientului drept un factor de asistare și sprijin pe lângă individualitatea sa afectată. Psihanalistul freudian, spre exemplu, oferă scenariul unei explicații a nevrozei doar pe baza disfuncției sexuale, iar cel adlerian poate interpreta afecțiunea psihică a pacientului doar prin prisma unei dezechilibrări a factorului autoafirmării. Din această cauză, pacientul modern se va confrunta cu fenomenul relativității viziunii psihanalitice, ceea ce tocmai încerca să evite, convins fiind de relativitatea discursului teologic și filozofic. Nedeținerea unui adevăr suprem de către medicul psihanalist se dovedește aici marea decepție a căutărilor pacientului nevrotic.

Atenționând că tematica și finalitatea dialogurilor cu pacienții săi duceau spre sferele religioase, Jung consideră că reabordarea și reasumarea realității mitico-mistice a psihicului uman sau a structuriilor arhetipale ale inconștientului ar putea constitui un nou început. Acest lucru trebuie corelat cu înțelegerea funcției morale arhetipale. Asumarea binelui și a răului de natură absolută, înțelegerea necesității unei constante raportări la imaginea divinității ca arhetip central și inserarea propriului comportament în parametrii distincției dintre binele și răul absolut reprezintă pașii esențiali în vederea depășirii crizei nevrotice[364]. Jung nu susține o întoarcere a omului modern la nivelul asumării depline a ritului religios,

[364] Jaffé, Aniela, *Was C.G. Jung a Mystic? And Other Essays*, Editura Daimon, Einsiedeln, 2012, p. 11.

fie el creștin sau de altă orientare, dar insistă asupra faptului că imperativele doctrinare și morale ale marilor religii nu pot fi înlocuite de sisteme paralele, nici măcar de tip psihanalitic. Încercarea politicilor totalitare, cu precădere nazismul și comunismul, de a oferi religii imanentiste sub masca ideologiilor hipnotice a eșuat cu efecte dramatice pentru istoria omenirii, iar avântul și crezul științific materialist-ateu și-a dovedit și el limitele și derapajele conceptuale. În acest context se impune ca însăși psihanaliza să își reevalueze poziția hermeneutică față de fenomenul moral-religios, explicația freudiană prin care acest fenomen era interpretat drept o sublimare a dorințelor sexuale refulate fiind insuficientă.

Omul modern și-a pierdut încrederea în potențialul său spiritual, în capacitățile sale psihice excepționale. Renunțarea la credința în factorul divin și în amprenta acestuia asupra propriului destin l-a proiectat într-o lume adesea definită ca fiind desacralizată. Jung nu se pronunță asupra realității existenței Divinității, deci nu își asumă nici deținerea unui răspuns radical în ceea ce privește reasumarea raportului cu Dumnezeu de către omul modern[365]. Dar de pe poziția medicului psihanalist, el constată temeiul moral-religios al nevrozei moderne. Practic, lipsa reperelor de conduită moral-religioasă, în sensul unei constante raportări la o constituție inconștientă moral-arhetipală ce inundă conștientul, a fundamentat criza psihică modernă. Faptul că omul nu mai deține simțământul binelui și răului absolut, faptul că nu mai aude acea voce a cugetului, acea mustrare a interiorității sau ecourile lui Vox Dei, reprezintă semnele autentice ale derapajului nevrotic modern în plină ascensiune.

În opinia lui Jung, asistăm la un proces care își manifestă dinamica nu doar dinspre interior către exterior, ci și invers. Este vorba despre apariția unor condiții exterioare favorizante pentru relansarea, erupția pulsiunilor negative inconștiente. Atunci când există, așadar, condiții de suprafață propice, teluricul nociv al inconștientului poate răzbate și acapara agresiv conștientul. Fluxuri negative inconștiente, controlate cu greu la nivel conștient, pot scăpa de sub control atunci când există cadrele de suprafață ale unor astfel de proiecții psihice nocive. Ideologiile totalitare și conflagrațiile mondiale constituie un bun exemplu în care se evidențiază cum, pe fondul generării unor condiții exterioare favorabile, s-a deschis

[365] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție…*, *loc. cit.*, pp. 286–309.

fereastra ascensiunii dinspre inconștientul individual și colectiv a tensiunilor devastatoare.

Tot astfel, consideră Jung[366], pentru omul modern instaurarea unei atmosfere de neîncredere în vechile axiomatici morale, necredința în Divinitate ca reper primordial ontic, gnoseologic și moral, neinvestirea în valoarea propriei existențe și descurajarea majoră dublată de negăsirea unui sens vital pentru întreaga existență pot să constituie factori favorizanți ai apariției fluxului psihic dezechilibrant dinspre structurile inconștientului. Debusolarea conștientului pregătește terenul pentru manifestările inconștiente haotice și expresia lor tumultuoasă la suprafața psihicului. În fața acestui amplu fenomen, medicul psihanalist trebuie să adopte, în opinia lui Jung, o *atitudine morală*. Moralitatea și responsabilitatea unei astfel de ținute se rezumă la asumarea unei *obiectivități* care exclude orice fel de prejudecăți, presupoziții de ordin științific sau moral.

Simplitatea atitudinală reprezintă treapta primordială pentru ascensiunea spre o conduită morală superioară a medicului psihanalist. Dinspre această simplitate, pacientul trebuie abordat cu profesionalismul celui care știe să asculte și să prețuiască ce se ascunde dincolo de nevroza sa profundă. Eroarea psihanalistului poate consta uneori în damnarea pacientului, în considerarea lui dintru început drept un dezechilibrat cu puternice accente nevrotice, care trebuie tratat prin orice mijloace psihologice și fiziologice. Se aplică în acest context, susține Jung, principiile moralei creștine, care solicită trăirea unei reale și intense compasiuni față de tragedia aproapelui.

Dar, se întreabă Jung, dacă cel care deține probleme psihice negative și ascunse este chiar medicul psihanalist? Dacă el este propriul său dușman, propria sursă și cea mai importantă de negativitate și dezechilibru, ce se cere rezolvată înaintea abordării terapeutice a bolnavului psihic? Dacă medicul este propriul său pacient? Constatarea acestui adevăr reprezintă un progres substanțial în raport cu atitudinea freudiană, care afișa o siguranță de sine specifică aroganței științificității materialiste a secolului al XIX-lea. Recunoașterea negativității psihice proprii constituie pentru medicul psihanalist o contribuție majoră la consolidarea atitudinii sale morale. Abia astfel se inaugurează acea poziționare obiectivă, debarasată

---

[366] *Ibidem*, pp. 296–297, pp. 314–315, pp. 321–322.

de prejudecăți și atotsuficiențe, care poate sesiza posibilele soluții de vindecare a nevrozelor. Simplitatea, obiectivitatea psihică și acceptarea deplină a propriului sine sunt componente ale unei atitudini ideale, pe care, consideră Jung, nu o întâlnim asumată până la capăt decât în cazul sacrificiului cristic.

Jung evocă din nou imaginea asistentului spiritual, a sacerdotului care, în cazul trăirii religioase creștine, trebuie să își asume modelul moral cristic, mai precis să fie un adept al stării de *imitatio Christi*. Dar, se întreabă Jung, nu este vorba și în cazul încercării de vindecare a nevrozelor de un *imitatio Christi* disimulat sau, mai precis, fără trimitere expresă la exemplul prestației morale cristice? Caracteristica fundamentală a nevrozelor și a afecțiunilor psihice în general o constituie fenomenul dezbinării, al fracționării unui conținut comun care, prin intermediul unui impact psiho-energetic perforator, se sparge, se fragmentează traumatic. Prin urmare, ținta medicului psihanalist este reunirea acestor fragmente și restabilirea unui tot unitar psihic, a unei totalități sufletești în care mobilitatea conștientului să fie repusă în acord cu dinamica inconștientului, iar defragmentările de informații și afecte să fie înlocuite cu reunirea la nivelul unei sfere psihice comune individuale. Dacă se reușește acest proces clinic taumaturgic, atunci se poate spune că medicul și-a atins obiectivul stabilizării psihice a pacientului. Mai mult, constată Jung, acest proces este cel recomandat și de către religia creștină sau budistă, desigur utilizând sistemul dogmatic-religios auxiliar. Medicul trebuie și el să emită atitudinea cristică sau toleranța budistă, trebuie să vizeze asumarea de către pacient a acestei stări înalt-morale, stare ce nu privește cerințele etice de conduită ale socio-religiosului, ci imperativele *trăirii* religioase, ale experienței integrării directe în sfera luminozităților noumenale transcendente sau, din perspectivă psihanalitică, în aria de mobilitate și competență inconștientă a binelui și răului de nivel absolut. Întâlnirea cu vocea moralității inconștiente sau a funcției morale arhetipale reprezintă, în planul religios, acea *imitatio christi*, acea asumare a stării de grație în care transcendentul copleșește și marchează imanentul printr-un comportament moral absolut, așa cum s-a petrecut în cazul sacrificiului christic. Acest comportament, această ținută ideatică nu vine, așa cum atenționa chiar cel care a postulat formula de *imitatio christi*, Toma de Kempis, să nege valoarea cunoașterii și a exercițiului explorator pe care rațiunea umană și-l asumă. Dimpotrivă,

ea susține progresul înțelegerii universului de către om, dar insistă asupra integrării acestui demers general-uman, prezent în toate epocile istorice, sub incidența unei conduite morale superioare, în care valoarea compasiunii față de ceilalți semeni să dețină întâietate[367]. Jung observă că, în esență, acesta trebuie să fie și dezideratul medicului psihanalist și acest aspect constituie încă un element comun sau de apropiere între asistentul spiritual și psihoterapeut.

Problema vindecării, susține Jung, este de esență religioasă. Dar ea nu are nimic în comun cu dogmatismul religios, ci doar cu trăirea religios-mistică. În esență, vindecarea unui individ, a unei societății sau chiar a întregii omeniri de crizele nevrotice constă în impunerea unei stări non-conflictuale, în stingerea oricăror opoziții distructive. Marile religii, cu precădere creștinismul primar și budismul, susțin instituirea păcii sufletești ca ultimă sferă afectivă ce trebuie dobândită și menținută constant. Nu întâmplător, formula de adresare și salut cristic este *Pace vouă!*. Dar ajungerea la această plenitudine a păcii interrelaționale și lăuntrice, deopotrivă, nu se poate realiza prin impunerea standardelor etice de conduită și comportament uman. Jung atenționează că ajungerea la starea de pace sau, în limbaj psihanalitic, la echilibrul psihic interior și în raport cu semenii trebuie să parcugă un drum opus celui indicat de preceptele eticii convenționale. Jung accentuează asupra acestei constatări plecând de la eșecul sau efectul inversat al aplicării impertivelor etice și religioase ale secolului al XIX-lea.

Încercarea instituțiilor bisericii de a impune o atitudine standard considerată a fi pe deplin etică, *cuvioasă* și *creștină* a generat în esență încercarea de adaptare forțată a psihicului uman la un șablon de conduită străin de natura și pulsiunile sale autentice. Concret, imperativele eticii standardizate au impus modelul unui creștin fals și a unui creștinism surogat, în care ipocrizia, dar mai ales resentimentul și frustrările sexuale și-au găsit o locație ideală. Această direcție care și-a însușit numele de creștinsim a primit replica în excentrismele raționalismului ateu de tip freudian sau marxist, precum și în nihilismul dezvoltat în stil profetic-reacționar de către Nietzsche. Mecanismul confruntării hegeliene dintre

[367] Kempis, de Toma, *Imitatio Christi sau Urmarea lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1991, p. 17.

teză și antiteză s-a manifestat din plin la nivelul dinamicii culturale a omenirii. Rezultatul unei astfel de ciocniri a fost pribegia și exilul ființei umane în raport cu axiomatica spiritului, stare concretizată prin conflagrațiile mondiale ale secolului al XX-lea.

Jung constată că această încercare de a ieși de sub spectrul nevrozelor sociale și individuale a dus la prăbușirea într-o criză nevrotică mult mai complexă și mai profundă. Secolul al XIX-lea a încercat, în opinia lui Jung, fie să anihileze voința și egoismul uman, fie să le exacerbeze extatic. Ambele direcții sunt lipsite de echilibrul iubirii, al compasiunii față de semeni, echilibru care constituie recomandarea primordială christică și budistă. Bigotismul și ipocrizia creștinismului instituționalizat din secolul al XIX-lea a respins totalmente personalitatea și fapta individuală, opinia și contradicția cognitivă, practic a încercat blocarea afirmării psihicului uman drept o entitate pulsională creatoare și liber-contemplativă. Pe lângă acestea, a damnat cu maximă severitate egoismul uman. Dar, consideră Jung, omul avea nevoie, pe lângă afirmarea meditativă și faptică, și de asumarea unui egoism propriu. Acest egoism îl duce pe om la singurătate, la izolare solitară, la desprindere și exil în raport cu ceilalți și cu întreaga societate. Este o stare negativă ceea ce trebuie să trăiască în acest caz, dar tocmai o astfel de experiență devine strict necesară pentru progresul psihic al omului. Egoismul îl proiectează pe om într-o distanțare față de semeni care, abia ea, face posibilă înțelegerea valorii acestora. Atunci, în deplină singurătate, omul se poate întâlni cu lipsurile sale psihologice și poate înțelege necesitatea apelului la energiile arhetipale ce se ascund în inconștientul său. Și abia atunci omul devine moral în sens autentic sau așa cum îi dictează cugetul, de fapt ecoul imperativelor morale arhetipale.

Egoismul se relevă a fi o stare tranzitorie necesară pe care, damnând-o și încercând evitarea ei, dogmatismul religios al secolului al XIX-lea nu a făcut altceva decât să-l ampifice și să-l transforme în invidie și ură față de semeni. Pentru ca răsturnarea în elementul opus sau fenomenul *enantiodromiei*, cum îl numește Jung, preluând terminologia lui Heraclit referitoare la preschimbările dialectice, să poată avea loc, trebuie mai întâi să existe acel element primordial dispus conversiei[368]. Tot astfel,

---

[368] Moreno, Antonio Thomist, *Jung's Ideas on Religion*, în *A Speculative Quarterly Review*, vol. 31, nr. 3, 1967, p. 282.

susține Jung, pentru a ajunge la necesitatea iubirii semenului și la echilibrul păcii interioare, omul trebuie să treacă prin experiența egoismului. Încercarea de a nega această realitate psihică umană a generat replica raționalismului și nihilismului, care exagerează rolul egoismului și propune staționarea doar la nivelul acestei etape evolutive.

Trecând prin creștinismul fals, care a blocat fenomenalitatea firească a egoismului în numele unei etici convenționale, și prin violența negării experienței credinței autentice, omul a intrat în secolul al XX-lea debusolat și fragmentat între aceste extreme primejdioase și fără contact cu realitatea umană sau cu posibila realitate transcendent-divină. Scindarea psihică s-a transpus în plan istoric, iar tragediile ce au urmat reprezintă fidel defragmentarea interioară a ființei umane. Jung reia exemplificarea prin viața Apostolului Pavel. Dacă Pavel nu ar fi cunoscut egosimul anticreștin, radicalismul luptei depline împotriva mesajului cristic, dacă nu ar fi fost el însuși un zelot ce se opunea extensiei creștine primare, atunci el nu ar fi fost la înălțimea revelației de pe drumul Damascului. Practic, această revelație survine *la timp*, adică în momentul de apogeu al anticreștinismului său, în vârful de intensitate afectivă și operațională ce viza persecuția și anihilarea mișcării creștine inițiale.

Pavel, sau mai precis Saul, manifestă un exces de afectivitate în lupta anticreștină și se impune ca unul dintre liderii acestei mișcări de eradicare și anihilare. Dar, în esență, zelul său este de natură creștină, trăirea sa extatică este deja pulsional creștină. Momentul revelației Damascului este o descoperire a ceea ce Pavel începea să devină fără a conștientiza deplin și reprezintă inaugurarea propedeutică a paradigmei creștinismului universal, paradigmă în care omul se revelă drept suveran în raport cu natura, creație superioară și liberă a demiurgiei divine[369]. Aici inconștientul hotărâse cu mult înaintea conștientului. Tot astfel, abia experiența egoismului manifest și al însingurării psihice este capabilă să ducă ființa umană la o revelație de sine și la înțelegerea necesității echilibrului adus de pacea lăuntrică și toleranța față de expresia și prezența aproapelui. Numai astfel poate fi depășită aderarea de suprafață la conduitele eticii convenționale și saltul spre asumarea moralei inconștiente, ce relevă binele și răul arhetipal.

---

[369] Țuțea, Petre, *322 de vorbe memorabile*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 34.

O etapă negativă asemenea unui stări morale nocive, definite în limbaj teologic drept păcat, se poate dovedi extrem de importantă în evoluția spirituală a psihicului individual și colectiv. Pe timp de război se prețuiește în mod real pacea, pe timp de boală este înțeleasă valoarea sănătății și, în general, omul conștientizează valoarea autentică a unei posesii doar după ce a pierdută. Efectele egosimului duc în final la înțelegerea necesității echilibrării raportului dintre conștient și inconștient și la asumarea axiomaticii celuilalt. Dar, atenționează Jung, această conștientizare superioară și depășire a egoismului nu poate veni fără un sprijin substanțial, definitoriu. Omul modern se relevă a fi o ființă debusolată spiritual, o entitate care, după experiența bigotismului religios și a nihilismului ateu combatant, după erupția celor două conflagrații mondiale, și-a pierdut încrederea în sine și caută o formulă de împăcare cu sine și cu ceilalți semeni. Pentru el religia, ca și ideologiile totalitare, libertatea și modernismul, nu reprezintă soluții reale la drama lăuntrică pe care o încearcă.

Dar, se întreabă Jung, în ce constă această dramă? Oare nu este ea tocmai lipsa de control asupra *umbrei*? Faptul că frustrări și dorințe sexuale, egoisme și afirmări excentrice, toate înveșmântate în dogmatisme religioase sau antireligioase, îl domină pe individ cel puțin în ultimele două secole nu reflectă oare, în esență, o erupție necontrolată a pulsiunilor negative dinspre inconștient către fragilitatea conștientului? Așadar, subliniază Jung, acest flux negativ care este definit prin conceptul de umbră domină omul modern, ce își trăiește agonia unei întunecări psihice care îl orbește și îl face să se simtă debusolat ontic și gnoseologic. Soluția, consideră Jung, trebuie să apară din sferele de cercetare recentă ale psihanalizei și mai cu seamă din întoarcerea la autentica trăire religioasă.

Jung apreciază că demersul freudian psihanalitic și-a îndeplinit această misiune doar parțial. Practic, Freud indică pacientului existența unei deficiențe majore la nivelul inconștientului său, care în opinia lui este doar de natură sexuală și se înveșmântează doar în religiozitatea cu precădere creștină. Adică se indică negativitatea psihică, se interpretează undirecționat această leziune psihică și nu se oferă soluții durabile și constante. Pe de altă parte, religia, îndesebi cea de secol al XIX-lea, a încercat forțarea impunerii unui set de reguli etice, a căror aplicare a generat efectul contrar față de cel așteptat. Dorințe și pulsiuni considerate *păcătoase* au fost repri-

mate spre inconștient, proces de refulare ce a permis cumulări de tensiuni amplificate și izbucniri isterice ale acestora. Ambele direcții nu au reușit stabilizarea pshică a omului modern, situația de criză prelungindu-se și agravându-se dinspre secolul al XIX-lea și până în contemporaneitate.

Jung consideră cauza acestui eșec a fi neglijarea *prezenței și activității morale a structurilor arhetipale*. Din timpuri ancestrale, omul s-a confruntat cu secvențe ale erupției inconștientului în zona conștientului. Aceste erupții nu au fost și nu sunt numai de natură negativă, ele nu constituie doar toxicități psihice, așa cum credea Freud. Dar atunci când predomină erupții ale pulsiunilor negative, ale umbrei, intrarea în criză a ființei umane este inevitabilă. Tot din timpuri ancestrale, mecanismul prin care s-a exercitat un control formatizat asupra tuturor pulsiunilor inconștiente, fie ele pozitive sau negative, a fost de asemenea de natură inconștientă. Este vorba despre structurile arhetipale. Acestea au acționat din interiorul dinamicii inconștientului ca niște matrițe precise care au circumscris pulsiunile inconștiente, le-au încadrat și supus controlului, impunându-le forme simbolice.

Ca urmare, dinamica inconștientă a fost așezată sub control arhetipal, iar emisia la suprafața conștientului a fost una simbolic-arhetipală. În acest sens, atât în materialul visului, cât și în marile creații artistice apare arhetipul ca formă de simbolizare și control a tensiunilor inconștientului ce răzbat în conștient. Dar sistemul unde se relevă cel mai pregnant această abilitate de control arhetipal este sistemul marilor religii. Astfel, susține Jung, pulsiunile inconștiente sunt, în cadrul mediului trăirii autentice religioase, îmbrăcate în simboluri arhetipale tipice pentru religia respectivă și în acest mod energia inconștientului devine informată și ținută sub control. Ea este apelată, lăsată să irumpă gradual și direcționată asemenea unui torent ce este distribuit pe mai multe trasee ramificate. Această capacitate arhetipală a fost neglijată total de către religia surogat, în speță de către creștinismul fals bigot, atunci când s-a redus până la dispariție importanța trăirii mistice a harului și tainei creștine, în favoarea raportării la un sistem dogmatic irelevant în raport cu realitatea inconștientului uman.

La fel, psihanaliza freudiană a neglijat posibilitatea existenței active arhetipale, centrându-și atenția doar asupra înțelegerii inconștientului ca un cumul de sedimente psihice nocive. Religia a uitat, așadar, că întreaga arhitectură și compoziție stilistică a unei biserici, spre exemplu, are nu

doar menirea de a activa în inconștientul credinciosului energii psihice extrem de intense, dar și de a le așeza sub un control strict de factură simbolic arhetipală. În acest sens, simbolistica mandalei crucii, stilistica altarului sau întreaga procesualitate ritualică a liturghiei creștine sunt, în opinia lui Jung, alături de ferestre spre Divinitate pentru credincios, și proiecții concretizate ale structurilor arhetipale care în atare manieră mențin sub control energia inconștientă dezvoltată prin actul de credință.

În absența acestor proiecții arhetipale extazul mistic ar fi necontrolat, iar deviațiile periculoase s-ar dovedi imprevizibile. Încercarea ideologiilor totalitare de a permuta fluxul energetic inconștient și de a-l încadra într-o altă serie de simboluri decât cele postulate de marile religii a avut un deznodământ tragic tocmai din cauza naturii îndoielnice a acestor simboluri, a faptului că ele controlau energia psihică, dar într-un mod malefic, direcționând-o nu spre compasiunea față de aproape și spre Divin, ci spre actele unei distrugeri și întunecări sufletești în masă Funcția morală a structurilor arhetipale include, în opinia lui Jung, și forța de a controla la nivel simbolic pulsiunile inconștientului. Reluarea în calcul a acestei potențialități ar trebui împlinită atât de către sistemele religioase, cât și de către cercetările psihanalitice. Pentru o astfel de reabordare, prima ar trebui să reia problema trăirii mistice, care să fie postulată înaintea dogmatismului teologic, iar cea de a doua ar trebui să reconsidere natura inconștientului, centrându-și cercetările pe componenta pozitivă a acestuia și pe dinamica multidimensională a structurilor arhetipale.

Progresul cercetărilor psihanalitice și experiența tragediilor secolului al XX-lea indică, din ce în ce mai pregnant, necesitatea reîntoarcerii la asumarea exercitării controlului arhetipal din și asupra inconștientului. Renunțarea și negarea abuzivă a tradiției milenare ce își exprimă deschis acțiunea arhetipală asupra pulsiunilor inconștiente, controlându-le prin întregul mecanism magic, mitic și mistic, a determinat o invazie distructivă a fluxurilor negative în conștient. Mai mult, au fost postulate arhetipuri-simbol, care aparțineau conținutului negativ inconștient, exprimându-l și stimulând, astfel, amploarea amplificării sale necontrolate la nivelul conștientului individual și colectiv[370]. Prin urmare, arhetipul *eroului civilizator*

[370] Jung, Carl Gustav, *Wotan*, în *Civilizația în tranziție…, loc. cit.*, pp. 204–218.

a devenit o formă negativă, ce a reușit să cumuleze un conținut extrem de nociv odată cu asumarea sa de către ideologiile totalitare. Tot în cadrul acestor ideologii, dezvoltate drept sisteme cu valențe pronunțat religioase imanentiste, a fost preluată și simbolistica arhetipală a *Mântuitorului*, a *Salvatorului*, o formă căreia de asemenea i-a fost conferit un conținut malefic-distructiv, dictatori cu severe nevroze ce culminau în deliruri paranoice asumându-și acest rol arhetipal ce manifestă un accentuat magnetism asupra maselor.

În fața acestor evidențe ce indică o anulare a moralei autentice survenite din inconștient, o stingere a simțământului ce departajează binele absolut de răul absolut, se impune, în opinia lui Jung, o reunire a eforturilor psihanalistului cu demersurile asistentului spiritual, cu activitatea conceptual-mistică a sacerdotului, o coordonare a experienței credinței cu potențialitățile elaborate ale psihanalizei[371]. Clinica de psihiatrie și templul nu mai trebuie să fie privite drept două locații spirituale opozitive, ci dimpotrivă, ca doi poli a căror conlucrare poate elibera omul modern de intensitatea dezorientării de tip nevrotic în care a fost proiectat prin exacerbările unor concepții și viziuni străine de natura sa primordială psihică[372]. Dacă *medicul psihanalist* și *asistentul spiritual* sunt priviți de către pacient și credincios drept un model, atunci acest model trebuie să favorizeze deschiderile spre conținuturile pozitive ale inconștientului, spre structurile arhetipale organizatoare care, exercitând un demers de oprire și control asupra pulsiunilor inconștiente, impun o moralitate superioară, capabilă să confere justa măsură a aprecierii binelui și răului nerelativ, deținând rolul și potențialitatea unei instanțe situate peste rigorile și imperativele dinamicii destinului uman peren.[373]

Atât preotul, cât și psihanalistul nu pot să fie la înălțimea reprezentării acestui model, dacă nu sunt ei înșiși, în virtutea unei depline responsabilități, prezențe cu o prestație morală impresionantă, capabili de inducerea *credinței*, *speranței*, *dragostei* și *cunoașterii* celor patru virtuți

[371] Dolto, Francoise, *Convorbiri cu Gérard Sévérin. Evangheliile și credința față în față cu psihanaliza sau Viața dorinței*, Editura Metafraze, București, 1996, p. 231.

[372] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei…, loc. cit.*, pp. 360–379.

[373] Owens, Joseph, *Metafizică creștină elementară*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, p. 480.

menționate de Jung, care preia viziunea Apostolului Pavel, adaptând-o stringențelor modernității. Structurile arhetipale pot fi privite, din această perspectivă, drept factori cu o intensă putere de control asupra pulsiunilor inconștiente, deci cu o funcție moral-coercitivă operațională. Așa cum aceste structuri pot fi responsabile în artă de expresii stilistice ce trimit spre dinamica inconștientului[374], tot astfel ele se pot erija și în matrițe ce echilibrează și armonizează rezultatul brusc și exploziv al inspirației contemplative. Un torent de idei și perspective, fie ele de ordin filozofic sau imaginativ, care ar izbucni din inconștientul individual, ar putea copleși și mistui conștientul prin care ar erupe nerestrictiv. Abia structurile arhetipale *așează*, din faza inconștientă, acest flux de energie creațional-contemplativă, permițându-i o expunere ordonată și perceptibilă spre suprafața conștientului[375].

Ceea ce răzbate spre ceilalți semeni este, astfel, un compus organizat de idei înveșmântate simbolic și inserate unui discurs coerent, indiferent de natura conținutului său. Misticul, artistul, metafizicianul și fiecare dintre ființele umane cu prestație intelectual-afectivă medie sunt dominați de către pulsațiile inconștiente, dar într-un mod controlat și organizat arhetipal, astfel încât prin intermediul acestui control este posibilă evoluția comunicării și progresului interuman. În lipsa intervenției arhetipale inconștiente, aceste fluxuri inconștiente ar acapara conștientul și l-ar dezechilibra, producându-i fragmentări primejdioase. Este, în esență, cazul bolilor psihice, unde mecanismul de ordonare arhetipală absentează sau este grav afectat, astfel încât inconștientul irumpe dezordonat, asemenea unui conținut psihic instabil și perturbant.

În fața acestor situații, intervenția psihanalistului sau a asistentului spiritual poate fi definitorie, în măsura în care reușește inserarea sau reinserarea respectivului torent al conținuturilor inconștiente sub incidența formelor arhetipale pozitive. Acest gest este unul cu o puternică valență morală, dacă efectul său îl constitiuie recalibrarea întregii activități psihice a celui afectat de fenomenul incontrolului arhetipal asupra propriilor pulsiuni inconștiente. Dar, așa cum a fost deja menționat, atât psihanalistul,

[374] Blaga, Lucian , *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946, p. 11.

[375] Assoun, Paul-Laurent , *Freud, filozofia și filozofii*, Editura Trei, București, 1996, p. 85.

cât și asistentul spiritual nu pot și nu trebuie decât să-l asiste pe pacient în explorarea propriei interiorități, în coborârea spre inconștient și deblocarea funcționalității ordonatoare arhetipal. Rolul principal trebuie să îl dețină pacientul, conflictul psihologic și soluționarea acestuia reprezentând teme ale preocupării și operaționalității atenției sale, psihanalistul sau asistentul spiritual fiind un însoțitor care indică și sprijină, dar nu decide asupra opțiunilor cheie[376] [377].

II.3.3. Deschiderile *arhetipale* și responsabilitatea morală în abordările teologice catolice și protestante. Psihificație și fenomenologie din perspectiva lui Jung. Cinci forme majore de factori instinctiv-pulsionali în gândirea jungiană și *replica etică* la adresa lor sau morala secundă. Moduri semifiziologice de comportament: sexualitatea, vârsta și dispoziția ereditară. Trei raporturi fundamentale indicate de Jung pentru moduri psihologice de comportament: conștient-inconștient, introversie-extroversie și materialitate-spiritualitate. Constanta istorică a dualismului materie-spirit. Cenzura și controlul arhetipal ca temelie a *comportamentului moral*. Materializarea arhetipurilor negative sau concretizarea pulsiunilor distructiv-haotice inconștiente la nivelul simbolisticii totalitare. *Führerul* și *Cel mai iubit fiu al poporului*: exemplele conversiei negative a arhetipului *Salvatorului*

Pe baza crezului creștin, preotul încearcă influențarea religioasă a dinamicii psihice individuale, conducând energia acesteia spre stabilizarea raportării la câteva arhetipuri primare, cum ar fi *arhetipul Divinității* sau al *Fiului Divin*, arhetipul *maternității imaculate* sau al *asistenței angelice*. Aceste structuri arhetipale se regăsesc, sub altă imagine și formă, și la nivelul de trăire și expresie religioasă al altor religii, Zeus ca *tată al zeilor*, Hermes ca *mijlocitor divin* între oameni și zei sau *castitatea Atenei* fiind un exemple elocvente preluate din universul mitico-religios al vechilor greci.

---

[376] Frunză, Sandu, *Philosophy, Spirituality, Therapy*. în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 17, issue 51 (Winter 2018): 162–178. ISSN: 1583-0039

[377] Frunză, M., Frunză, S., Grad, N.O., *The Role of Spirituality in Therapeutic Practices*. în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 18, issue 53 (Summer 2019): 60–74. ISSN: 1583-0039

Ceea ce contează în acest context, consideră Jung, nu este deosebirea ce separă aceste paliere diverse ale credințelor religioase, ci dimpotrivă ceea ce le apropie. Este vorba despre factorul comun al apelării acelorași structuri arhetipale cu funcție de *corecție morală* și control asupra pulsiunilor inconștiente, structuri ce sunt expuse în imagini și fațade narative diferite.

Dar, consideră Jung, esența mitică nu este un produs extern aplicat peste rezonanțele inconștiente arhetipale; dimpotrivă, ea este de natură arhetipală, astfel încât, după expresia jungiană, nu mitul este în posesia omului, ci omul se află, din timpuri ancestrale, în posesia mitului ca produs inconștient arhetipal. Spre această dimensiune a mobilității inconștientului se deschid preocupările psihanalizei jungiene și freudiene, precum și, într-o formă dogmatică și mistică, demersurile teologiei. Jung insistă asupra câtorva diferențe substanțiale. Astfel, pentru psihanalitica freudiană ceea ce contează este existența unui inconștient ce are la bază doar pulsiunea sexuală, iar pentru cercetările adleriene problema centrală o constituie readaptarea individului la psihicul colectiv, prin calibrarea tendințelor de autoafirmare. În schimb, intenția asistentului spiritual creștin este, dimpotrivă, nu adaptarea și normalizarea relației cu exteriorul lumesc, ci mutarea centrului de greutate al atenției psihice spre axiomatica spiritului, spre valoarea absolută a unei vieți dincolo de moarte, o existență transcendentă în care doar valoarea morală a opțiunilor și acțiunilor noastre prezintă importanță reală.

De asemenea, psihanaliza susținută de Jung, așa cum el însuși o mărturisește, vizează cu precădere nu echilibrarea dintre conștientul individual și cel colectiv, ci echilibrarea dintre conștientul individual și inconștientul individual, precum și postularea importanței inconștientului colectiv. Această gamă a inconștienturilor jungiene este guvernată de structurile arhetipale, chestiune respinsă de viziunea lui Freud sau a lui Adler. În schimb, deși nu le postulează conceptual, viziunea teologică creștină face apel la structurile arhetipale și mai ales la funcția lor corectiv-morală, funcție care este subliniată și de către gândirea psihanalitică jungiană. Jung sesizează[378] diferențele prezente între viziunile și abordările teologice *catolice* și cele *protestante* în chestiunea apelului și utilizării aplicate a

[378] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei…, loc. cit.*, p. 57, pp. 384–386.

deschiderilor arhetipale. Biserica Catolică deține un întreg complex care favorizează activarea funcțiilor arhetipale, cu precădere cea *morală*.

Dacă vom privi spre acest sistem amplu, vom observa, susține Jung, cum întregul rit catolic presupune demersul pelerinajelor în baza cultului sfinților, exercițiul rugăciunii care include o multitudine de gesturi corporale cu semnificație adoratoare, amploarea mitică și evocatoare a liturghiei, actul tămâierii purificatoare, excesul imaginii simbolice prin învestirea icoanei, a altarului și a structurii arhitecturale din templu, în ansamblul lor, cu trăsăturile sacralității divine. Toate aceste elemente constituie un tot unitar care întâmpină pe credincios, îi apelează structurile inconștientului întru credința în divin și îi solicită adoptarea unei conduite morale creștine.

De fapt, susține Jung, acest arsenal catolic de simboluri creștine reprezintă *materializări*, sub formă dogmatic-simbolică, a structurilor arhetipale inconștiente. În contact cu ele, credinciosul poate să se regăsească pe sine, mai exact își întâlnește natura sa spiritual-mitică și își asumă imperativele astfel exprimate ale *funcției morale arhetipale*, ale acelei *morale primare*. Protestantismul, consideră Jung, nu deține un astfel de complex simbolic-arhetipal iar demersul său de inducere a conduitei morale primare, înveșmântate în chipul imperativelor creștine, este mult mai dificil de împlinit. Clericul protestant nu deține aria largă de expresie ritualică a celui catolic, el trebuie să se rezume la un cerc restrâns de acte operaționale de tip sacerdotal, în speță rugăciunea în comun și euharistia[379].

Pe de altă parte, protestantismul aduce cu sine o provocare extrem de complexă și dificilă pentru întreaga experiență religioasă și psihologică. Mutarea *centrului de greutate valoric* din sfera de activitate și prestație a sacerdotului, în dimenisunea trăirii individuale, a impus ființei umane o repoziționare spirituală. În cazul credinciosului creștin, el este așezat în fața prezenței divine fără a mai fi mijlocită această raportare prin intermediul preotului, mai precis prin medierea reprezentată de actul confesiunii. În limbajul psihanalitic, în ritul protestant omul este așezat în acest context spre deschiderea inconștientului, fără a mai fi susținut de factorul mediator al mărturisirii echilibrante spre o conștiință intermediară.

---

[379] Bennet, Edward Armstrong, *Întâlniri cu Jung*, Editura Trei, București, 2014, pp. 23–24.

Răspunderea, *responsabilitatea individuală* cresc aici intensiv, omul se află solitar și transparent în fața conștiinței divine, care îl privește și îl ascultă doar pe el, nici un preot nefiindu-i martor sau protector al propriilor opțiuni și fapte.

Omul cu pozitivitatea și negativitatea sa psihică sau, în limbajul credinței creștine, cu atitudinea sa luminată sau păcătoasă, se înfățișează în expunerea lucidă, clară pe care instanța divină o sondează pe deplin. Raportul protestant postulat aici este al unui adevăr individual față de adevărul absolut. Din perspectivă psihanalitică, ceea ce importă este încercarea de a-l trece într-un plan secund pe asistentul spiritual, prezență ce pare eclipsată de manifestarea solitară a credinciosului. Dar această așezare individuală în fața Divinității constituie, pentru mulți protestanți, o sarcină extrem de complicată și dificilă. Rezultatul acestei percepții, care îl interesează pe psiholog, este că protestanții apelează mult mai frecvent la *terapiile psihanalitice*.

Psihoterapeutul, consideră Jung, deține tehnica deschiderii palierelor spre inconștient, așa cum o deține și preotul catolic, dar el se află adesea în postura unui medic chirurg, care odată ce s-a angajat în efectuarea unei operații, trebuie să fie pregătit pentru ceea ce va descoperi dincolo de suprafața de incizie. Problema importantă ce se ridică pentru psihanalist este că el se confruntă adesea cu un univers extrem de complex, de multe ori negativ, după ce a efectuat incizia psihanalitică. Este vorba despre faptul că psihanalistul pătrunde prin conștient și ajunge la mediul inconștient, fără a deține o cunoaștere sau măcar o anticipare completă a dimensiunii pe care urmează să o exploreze. O astfel de anticipare, un asemenea control prestabilit ar fi, în cazul evaluării inconștientului, imposibil de conceput și deținut.

Psihanalistul, mai mult decât medicul chirurg, se întâlnește aici cu imprevizibilul. Inconștientul oferă o imensitate de pulsiuni și conținuturi neprevăzute, iar psihanalistul trebuie să își asume riscul și responsabilitatea întâlnirii cu ele. Așa cum a fost evocat deja, morala inconștientă sau arhetipală deține nu doar o componentă pozitivă, dar și una negativă, în esență întregul inconștient fiind constituit și din sfere pulsionale întunecate, din tendințe și dorințe distructive, nocive, dimensiune denumită de către Jung *umbra*. Confruntarea cu umbra sau impactul întâlnirii cu evidența

propriilor păcate expuse în fața instanței divine implică ambele valențe morale.

Asistentul spiritual protestant se oprește la îndrumarea credinciosului până la nivelul acestei poziționări întru expunere absolută în raport cu evaluarea imuabilă divină. El nu mijlocește în fața lui Dumnezeu, dar îl conduce pe credincios spre asumarea rolului de mărturisitor al propriilor opțiuni și fapte. De aici vine tendința multor protestanți de a consulta psihanalistul pentru o confesiune ce nu implică asumarea unei responsabilități de ordin moral pentru propria individualitate.[380] Jung mărturisește că, din perspectiva vastei sale experiențe psihanalitice cu pacienți protestanți și catolici, a observat faptul că el, ca medic psihanalist, deschidea multiple paliere interogative, analize ce înaintau spre câmpuri nelimitate ale pulsiunilor inconștiente, dar nu era în măsură să ofere soluții radicale, răspunsurile și rezolvările așteptate de către pacienți. Constatarea sa a fost că acești pacienți nu erau în căutarea unui ajutor medical, ci că ei solicitau, fără a conștientiza, o soluție de ordin *religios*.

Jung subliniază că nu este în măură ca medic psihanalist să se pronunțe dacă, într-o multitudine de cazuri, soluția era efectiv religioasă, dar este ferm convins că pacienții respectivi *credeau* că rezolvarea, răspunsul la problemele lor *trebuie* să fie de natură religioasă. Întoarcerea la mediul bisericii era recomandată mai ales în cazul pacienților catolici, pentru că sistemul de materializări simbolic-arhetipale și mecanismul asistării de către preot, în special tehnica *confesiunii,* permiteau reechilibrarea psihică și detensionarea zonelor susceptibile de a fi nuclee ale începutului nevrozei. Din nou, Jung atenționează că nu este în responsabilitatea medicului psihanalist a se pronunța asupra posibilității existenței harului și grației divine, care se pot revărsa sau pot interveni prin intermediul actelor sacerdotale ale preotului. Faptul că se poate *discuta* despre *taina* confesiunii, alături de celelate *taine* creștine primordiale, nu face obiectul psihanalizei, ci al teologiei. Psihanalistul poate doar să constate importanța psihologică a acestor rituri, efectul și rezultanta psihanalitică pe care ele o manifestă în mod pregnant la nivelul credincioșilor unei comunități religioase.

[380] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei…, loc. cit.*, pp. 382–386.

Biserica Catolică, susține Jung, a deținut încă de la începutul evoluției sale istorice un complex de simboluri și mărci arhetipale[381] menite să țină sub control pulsiunile negative inconștiente. Practic, ea a manifestat o deschidere mult mai amplă spre sfera inconștientului, ceea ce a permis relansarea din străfundurile acestuia a formelor arhetipale, care au fost transferate și materializate simbolic în compoziția ritului și aranjamentului arhitectonic al Bisericii Catolice. Nu doar actul confesiunii, dar și întregul complex iconografic, imaginea altarului, veșmintele preotului, precum și multe alte detalii ce fac parte din întregul reprezentat de locația și actul sacerdotal catolic sunt expresii ale arhetipurilor primare care, odată apelate, îi activeză funcția de control asupra pulsiunilor inconștiente, precum și funcția moralei primare, dinspre care se delimitează la nivel absolut binele de rău.

Datorită acestui redutabil arsenal psihologic, sistem a cărui posibilitate haric-divină nu este negată de psihanaliza jungiană, valorile binelui și ale răului pot fi asumate de către credincios într-un mod mult mai flexibil pentru psihicul său. Este vorba de faptul că prin actul confesiunii, aderarea la bine, dar și la rău, este mai ușor mărturisită și, astfel, asumată. O faptă, o trăire sau un gând negativ, odată ce sunt mărturisite asistentului spiritual, sunt preluate de către acestea în vederea iertării și depășirii lor. De asemenea, o faptă, o trăire sau un gând pozitiv sunt confirmate apreciativ de către asistentul spiritual și se generează procesul de susținere a perseverării pe drumul pozitivității sufletești sau psihice. Aici intervine și trimiterea expresă a sacerdotului către ideea de recompensă sau damnare, simbolizată prin imaginea Raiului sau a infernului. În protestantism, susține Jung, nu poate fi sesizat demersul unei iertări expuse, postulate deschis. Credinciosul nu are în preajmă un asistent spiritual căruia să i se confeseze și care să se roage pentru el în vederea anulării negativității psihice și a cultivării celei pozitive. Credinciosul este proiectat într-o zonă a solitudinii, în care se află în fața Divinității doar cu pozitivitatea și negativitatea sa psihică, ceea ce în limbaj teologic echivalează cu a fi singur sub privirea lui Dumnezeu, doar cu binele și păcatul propriu. Această singurătate, apreciază Jung, este teribil de asumat.

---

[381] *Ibidem*, p. 384.

Pentru ca răul să fie anulat de către Dumnezeu, trebuie ca mai întâi el să fie regretat și, astfel, depășit individual. Un rău personal care nu este regretat poate că nu a fost înțeles în sensul nocivității sale, iar această absență a înțelegerii toxicității spirituale proprii blochează evoluția individuală a spiritului. Teologia numește acest fapt neînțelegerea gravității păcatului comis, neînțelegere ce se manifestă în general pe fondul unei exacerbări a autosuficienței sau a exceselor mândriei personale. De asemenea, binele săvârșit poate fi diminuat în efectele sale echilibrante dacă lipsește conștiința necesității amplificării sale, perseverenței în atitudinea pozitivă spirituală. În plan psihanalitic, în acest context s-ar impune asumarea acelei morale primare inconștiente, asumarea binelui și răului indicat de aceasta și cultivarea opțiunii pentru bine, dublată de respingerea constantă a răului, indiferent de formele sale pulsionale. Pentru protestant, acest fapt este mai dificil tocmai din cauza absenței unei asistențe spirituale care să se concretizeze cu precădere prin actul confesiunii. Totodată, absența materializării simbolice a arhetipurilor, cu forța lor de control asupra pulsiunilor inconștiente și cu funcția morală primară, contribuie la dificultatea pe care o resimte credinciosul protestant atunci când se așează în fața Divinității cu întreaga sa personalitate psihică, formată din lumină și umbră spirituală.

Lipsa tehnicilor de control asupra pulsiunilor inconștiente, tehnici specifice ritului catolic, trebuie să îl determine pe asistentul protestant la o preluare efectivă a problemelor spirituale pe care le deține un credincios și la încercarea de îndrumare a acestuia în absența unui demers de anvergură, cum ar fi mecansimul confesiunii. Medicul psihanalist poate diagnostica și duce atenția pacientului până la nivelul confruntării sale cu umbra activă inconștient, dar asistentul protestant își poate extinde demersul peste această frontieră datorită *responsabilității sale morale*. Jung insistă pe ideea că sfaturile sau îndemnurile definite drept etice nu sunt suficiente pentru a debloca și sonda adâncurile unui psihic atins de un dezechilibru nevrotic profund[382].

Mai mult, consideră Jung, chiar și psihanaliza se poate dovedi insuficientă, în măsura în care ea operează un demers deconstructiv spre a ajunge la temelia nevrozei respective. Se cere în acest context un demers

---

[382] *Ibidem*, pp. 380–386.

mai radical, care să implice major aspectul moral, mai precis acea morală inconștientă primordială, responsabilă de inițierea *departajării dintre bine și rău în sens absolut*. Se impune așadar ajungerea la activarea funcției morale arhetipale, activare ce nu se poate realiza decât printr-o reală asistare spirituală, capabilă să-l însoțească pe credincios chiar și în lipsa actului confesiunii catolice sau a spovedaniei ortodoxe, pe traiectul întoarcerii în avatarurile inconștientului său.

Jung identifică pericolul ingerinței imperativelor de ordin etico-religios, a acelei axiomatici a moralității secunde reprezentată, în viziunea freudiană, de conceptul *Supraeului*. Intervenția unor astfel de măsuri cenzurante nu face decât să genereze procesul de refulare care determină o amplificare a tensiunii inconștiente, cu efecte nevrotice imprevizibile. Evitarea tematicilor dorinței și tendințelor negative, sub actul blamării excesive a acestora, nu poate decât, în mod firesc, să crească atractivitatea și magnetismul lor, tot ceea ce este interzis dogmatic exercitând o fascinație negativă intensă. Dimpotrivă, consideră Jung, asistentul spiritual protestant trebuie să manifeste, în lipsa avantajelor tehnicii de asistare spirituală catolică, capacitatea de a deschide credinciosul către ceea ce el numește propria înclinație spre păcat. Esența păcatului său trebuie abordată direct și nu refuzată ca fiind damnabilă dintru început, echilibrul psihic fiind de neatins în lipsa înțelegerii și asumării depline a dezechilibrului sufletesc manifest.

Jung atenționează că lumina psihică urmează întotdeauna unui întuneric la fel de intens, vindecarea survenind *după și în baza* unei nevroze severe. Confesiunea, penitența, izbăvirea de spectrul păcatului, precum și simbolismul ritualic-arhetipal constituie elemente pe care cultul catolic le utilizează intens în demersul de asistare spirituală. Pentru asistentul spiritual protestant, aceste forme de control și direcționare a pulsiunilor inconștientului nu sunt accesibile. Din acest motiv, susține Jung, în lipsa metodelor ritualice esențiale, se impune ca el să facă apel la tehnicile psihanalitice. O astfel de extindere, având ca scop vindecarea spirituală a unui credincios, poate și trebuie să fie admisă tocmai din motivul prezenței unei extrapolări răsturnate, dinspre psihanaliză către domeniul credinței religioase. Dacă psihanalistul se pronunță asupra refulării sexuale ca temei al religiei, tot astfel și preotul își poate aroga dreptul de a prelua din tehnicile și observațiile psihanalitice. Desigur, așa cum nu se susține teza psihanalitică, cu precădere de orientare freudiană, care afirmă că la baza

tuturor fenomenelor religioase stă dorința sexuală refulată și sublimată, tot astfel nici dogmatica religioasă nu poate cuprinde adevărul absolut despre sufletul uman, cu atât mai puțin despre funcția morală arhetipală.

Dar, susține Jung, asistentul spiritual și medicul psihanalist trebuie să își asume un demers al colaborării și al consultării reciproce, psihanaliza și religia intrând într-un ev modern al echilibrării și completării gnoseologice reciproce, unica formulă ce deschide posibilitatea de a îndruma pe credincios sau pacient spre asumarea binelui absolut și a echilibrului psihic. Asistentul spiritual protestant îl conduce pe credincios la o confruntare solitară cu umbra pulsativă din inconștient, cu propria negativitate sau, în limbaj teologic, cu înclinația spre păcat și înfruntarea acesteia. Medicul psihanalist îndrumă pacientul spre aceeași confruntare. Diferența constă în faptul că preotul protestant, dar și cel catolic, au drept țintă finală ceea ce ei numesc mântuirea sufletului, pe când medicul psihanalist vizează vindecarea psihicului individual de apăsarea nevrozei.[383]

Pentru Jung, cele două ținte nu trebuie confundate, nu se poate pune semnul egalității între aceste două deziderate. Păcatul poate fi înțeles, în sens psihanalitic, drept abaterea sau neasumarea acelui bine moral absolut indicat de către morala inconștientă primară. Pe fondul acestei neasumări pot surveni opțiuni, gânduri și fapte negative, distructive, care implică un grad însemnat de dizarmonie și devastare manifestă. Confruntarea cu păcatul sau cu sedimentele inconștiente ale umbrei este un deziderat care poate fi asumat atât în demersul preotului, cât și de către medicul psihanalist. Dar finalitatea sau scopul acestei confruntări este pentru psihanalist reechilibrarea pishică și îndepărtarea de pericolul nevrozei, pe când pentru asistentul spiritual se concretizează în ceeea ce el numește actul mântuirii.

Este posibil, consideră Jung, ca acolo unde se termină echilbrarea psihică să înceapă drumul acesta al mântuirii. Într-o astfel de ipoteză, misiunea asistentului spiritual și cea a medicului psihanalist sunt asemenea unor componente ale aceluiași sistem, acolo unde se încheie reușita medicului, preotul continuându-și acțiunea spirituală. Aici reperul mântuirii se dovedește mult mai îndepărtat decât cel al vindecării clinice. Privind spre activitatea asistentului spiritual, medicul psihanalist poate

---

[383] *Ibidem.*

să înțelegă că tratamentul său vizeză doar o mică parte din ansamblul psihicului individual, destinul dinamicii acestuia deținând repere mult mai complexe și mai îndepărtate.

Pe de altă parte, constată comparativ Jung, asistentul spiritual, observând demersurile clinice ale medicului psihanalist, înțelege că mecanismul a ceea ce numește păcat și mântuire nu poate fi separat de problema existenței unui conștient și a unui inconștient, precum și faptul că dezechilibrul dintre cele două sau erupția pulsiunilor negative inconștiente se află într-o strânsă legătură cu derapajul și întunecarea ținutei morale, cu diminuarea conexiunii dintre conștient și imperativele moralei inconștiente primare. Pentru Jung, lipsa de ustensile arhetipale solicită asistentului spiritual protestant un plus de *cutezanță* în demersul echilibrării și luminării sufletești a credinciosului, prin asumarea binelui absolut și începutul ascensiunii spre ceea ce teologia creștină numește nivelul *mântuirii*. Totodată, el trebuie să își asume speranța atingerii adevărului revelat, în primul rând prin actul credinței, secondat de eforturile cunoașterii și înțelegerii textului evanghelic[384], dominația simbolismului teologal impus de biserică, o dominație ce putea fi uneori ușor acceptată, fiind înlocuită în protestantism de raportarea directă a personalității individuale la prezența divină, raportare riscantă prin excluderea oricărei forme de mijlocire[385].

La rândul său, preotului catolic i se solicită utilizarea cât mai adecvată a întregului complex simbolico-arhetipal pe care îl are la dispoziție pentru aceeași asumare a binelui moral absolut, în vederea pasului spre mânturie. Medicul psihanalist vizează îndrumarea pacientului spre confruntarea cu umbra, cu un cumul de negativități inconștiente. De succesul sau insuccesul acestui impact depinde evoluția psihică clinică și morală a pacientului respectiv. Abia după stadiul echilibrării psihice acesta își poate asuma aderarea la acea morală primară a inconștientului, la acel for al cugetului în care rezidă departajarea dintre binele absolut și răul absolut, precum și necesitatea preluării ca reper comportamental al primului pe fondul respingerii celui din urmă[386].

---

384 Luther, Martin, *Table Talk*, Editura Lutheran Publication Society, Philadelphia, 2004, p. 18.

385 Weber, Max , *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 26.

386 Schweinsburg, Jane D., *Professional Awareness of the Ethics of Selection*, în *Journal of Information Ethics*, vol. 4, nr. 2, 1995, pp. 35–36.

Problema mânturii nu este respinsă în acest caz, dar este postulată într-un plan superior, ce poate urma vindecării psihanalitice sau se poate deschide spre individualități psihice normale, care nu cunosc afecțiuni nevrotice. În acest context, Jung susține necesitatea conjugării eforturilor psihanalitice cu cele de asistare spirituală toate având ca numitor comun acceptarea acelei morale primordiale inconștiente ce postulează pe temeiuri arhetipale, binele absolut și răul absolut. Astfel, funcția morală a structurilor arhetipale nu trebuie privită drept o simplă versiune interpretativă, ci ca pe un aspect autentic al psihicului uman, o realitate psihologică ce poate fi integrată și în marile sisteme ale celor mai importante religii[387].

Aceste sisteme au evocat constant realitatea sufletului uman individual. Jung s-a întrebat dacă această postulare permanentă este motivată doar de o necesitate a controlului asupra maselor, așa cum gândeau Friedrich Nietzsche și Karl Marx, și de impunerea acelei morale secunde, a acelei etici comportamentale. Jung constată, încercând să dea răspunsul la această dilemă majoră, că nu se poate vorbi despre o departajare netă a cercetărilor psihologice de cadrul biologic-medical. Prin urmare, a vorbi de procese psihologice implică un raport constant cu evidențele emise dinspre analizele efectuate în mod empiric de către științele exacte. Siguranța și stabilitatea datelor oferite de către aceste științe pare a depăși orice axiomă și constatare a psihologiei, cu precădere a psihanalizei. Și totuși, evoluția recentă a științei arată clar o procesualitate care nu doar se depășește pe sine, dar adesea se neagă, astfel încât ceea ce se afirma mai devreme cu un secol, acum este considerat pueril și utopic. Un exemplu al transformărilor ce modifică sau neutralizează ceea ce se credea a fi legi și postulate inviolabile îl reprezintă trecerea de la fizica lui Isaac Newton la cea a relativității, propusă de Albert Einstein.

Așadar, ceea ce se afirma în secolul al XIX-lea despre inexistența sufletului și despre materialitatea oricăror funcții psihice, se poate dovedi a fi o simplă ipoteză de lucru. În aceeași situație s-ar putea afla și opiniile materialiste în ceea ce privește apariția eticii și a moralei. În abordarea acestei chestiuni, Jung pleacă de la centrarea analizei pe *natura instinctului*. Desigur, el nu ajunge la o demonstrație în favoarea existenței propriuzise a sufletului sau a Divinității drept garantul suprem al dinamicii

[387] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei…, loc. cit.*, pp. 380–386.

morale omenești, dar atrage un semn de îndoială asupra viziunilor strict raționalist-materialiste ce abordează tematica realității spirituale.

Analiza jungiană pleacă de la simpla constatare că, dacă ar fi să acceptăm o formă de egalitate între psihic și biologic, între afectiv-mental și reacțiile chimico-anatomice, atunci am putea să spunem că orice organism unicelular deține funcție psihică și că, în esență, cele mai evoluate astfel de procese, cum ar fi compasiunea și toată activitatea morală în ansamblu, ar fi doar rezultatul unor interacțiuni între substanțe precis identificate. Într-o astfel de accepțiune, ar trebui să acceptăm ideea că instinctul este produsul unor glande cu funcție determinată pentru acest scop precis. Prin urmare, conform acestei viziuni, instinctul și întreaga activitate psihică complexă, de la simpla percepție și până la procesualitățile iubirii, s-ar rezuma la nivelul unor activități întemeiate pe dinamica organică interioară a organismului uman. Pentru Jung, o astfel de teorie nu se poate justifica, deoarece ea pleacă, la fel ca celelalte teorii materialist-biologiste, de la presupoziția inexistenței spiritului, conferind în mod forțat materiei atribuțiunile acestuia. În sprijinul nonexistenței sufletului uman nu sunt aduse probe reale, ci doar simple ipoteze pe care se construiește ulterior în mod științifico-dogmatic, ca și cum aceste ipoteze ar fi deja confirmate ca realități ireversibile. Este și cazul discursului nietzscheean sau freudian.

Pentru Jung este evident că schema procesului psihic nu se poate înscrie doar în registrul materialist, încercarea de a considera întregul efort moral sau artistic al omenirii în parametrii stricți ai biologismului fiind semnul evident al superstiției empirice radicale. Așa cum a fost amintit mai sus, Jung ia ca exemplu, pentru contra-argumentarea sa, *mobilitatea instinctului*. Astfel, în gândirea jungiană se impune ca o necesitate firească luarea în calcul a unor factori externi de stimulare. Prin urmare, există stimuli externi care interacționează, apelând psihicul individual. Această apelare stimulativă este preluată de către psihic, mai prescis de către o funcție complexă a acestuia, denumită de Jung *psihificație*. Abia astfel poate apărea, spre exemplu, instinctul. Ulterior apatiției acestuia are loc proiecția intențională spre exterioritate și afirmarea individualității în cadrul acesteia, afirmare conștientă purtată și direcționată de pulsiunile inconștiente. În mod firesc, Jung face referire la *fenomenologie*[388].

---

[388] Jung, Carl Gustav, *Dinamica..., loc. cit.*, p. 146.

Este vorba despre teza esențială a fenomenologiei, de origine carteziană, prin care aceasta postulează eul ca subiect central al întregii fluctuații gnoseologice, după ce în prealabil i-au fost retrase individului, rând pe rând, prin tehnica îndoielii metodice, toate conexiunile de la nivelul cunoașterii cu panorama ontică mundană[389]. Abia astfel, rămas singur, el își descoperă abilitatea sa esențială, anume funcția gândirii, funcție ce îi garantează existența individuală indiferent de condițiile acesteia.

Dinspre această funcție urmează proiecția intențională spre mediul extern, ce trebuie să fie repopulat cu date și informații, ce trebuie să fie reînvestit cu deplină credibilitate în ceea ce constă valoarea sa de adevăr[390]. Viziunea psihanalitică a lui Jung[391] împrumută din această perspectivă și gândește psihicul uman drept o unitate care este capabilă să formateze, să asimileze și să configureze informații sosite din exterior numai în baza unei naturi interioare specifice, care reprezintă, ca și în fenomenologie, un ego activ și independent. De pildă, informația-stimul apelează din exterior subiectul, acesta o asimilează și apoi o prelucrează, transformând-o până la nivelul parametrilor unui instinct propriu-zis. Lumina ne izbește ochii, spre exemplu. Noi percepem acest stimul puternic, îl asimilăm și îl trasformăm într-un instinct propriu-zis, astfel încât vom închide ochii brusc, ca manifestare a instinctului de protecție în fața luminii puternice.

Tot acest proces, susține Jung, aparține fenomenului *psihificației,* care indică existența unei dinamici psihice autonome a spiritului individual, separată de mediul extern empiric, tot astfel cum există, pentru fenomenologie, un eu cu valoare gnoseologică autonomă. În acest context conceptual, Jung indică cinci forme majore de factori instinctivi care au influențat pregnant apariția și evoluția dinamicii etice a ființei umane. Este vorba despre acele fenomene care au generat o replică axiomatică ce propunea, din vremuri îndepărtate, un set de reguli grupate în acea morală secundă sau identificate de Freud drept imperativele Supraeului.

Un prim factor instinctual este identificat de către Jung ca fiind *foamea*[392]. Este vorba despre o excitație fizică, deci externă în raport cu

---

[389] Descartes, René, *Meditații..., loc. cit.*, p. 19.

[390] Husserl, Edmund, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 128.

[391] Jung, Carl Gustav, *Dinamica..., loc. cit.*, p. 146- 156.

[392] *Ibidem*, p. 146.

psihicul. Ea este preluată de către acesta perceptiv și preschimbată într-un instinct complex. Problema sesizată de Jung este cea a denaturării psihologice a realității foamei, a metaforizării sale și a transpoziționării în zona comportamentelor umane. Odată ce se preschimbă într-un instinct vital, foamea își asumă diferite forme, care pe fondul diverselor contexte externe capătă aspectul de conduită și ținută exterioară. Plecându-se dinspre instinctul foamei, se ajunge la atitudinea de nesaț, de neajuns, de permanentă dorință pentru avuție și acumulări nelimitate; nu întâmplător ceea ce limbajul comun numește *lăcomie* poate fi aplicat, ca termen lingvistic, atât stării fiziologice de necontrol cât și asupra trăirilor psihice de acaparare și posesie de neoprit. Foamea ca stare fiziologică devine, astfel, o trăire afectivă și culminează, printr-o trasmutație, într-o stare psihică negativă. Împotriva ei s-au impus *imperative stricte* atât din partea marilor religii, cât și din partea axiomaticii sociale. În mod justificat, spre exemplu, exercițiul postului sau al ascezei, recomandat în cadrul experiențelor credinței religioase, este însoțit constant de impunerea controlului asupra dorinței de posesie și dominarea peste o multitudine de voluptăți lumești. Foamea trupului se poate transfigura într-o foame a spiritului, ambele trebuind controlate în același timp. Etica social-religioasă sau morala secundă intervin aici reglativ, damnând nu necesitatea fiziologică și psihologică, ci *excesul* acesteia.

Un alt factor instinctual-pulsativ indicat de către Jung este reprezentat de *activitatea sexuală și de conservare a speciei*. Manifestarea expresă a acestei extrem de intense dorințe a generat, de la începuturile evoluției omenirii, o replică etică socio-religioasă de proporții. Morala secundă și-a impus imperativele asupra sexualității adesea într-un mod excesiv, ceea ce a avut ca urmare fenomenul refulării sexuale și al erupției energiei sexuale sub forme sublimate, fenomen indicat de către Freud, dar interpretat excesiv ca bază a întregii activități religioase a ființei umane.

În opinia lui Jung, instinctul sexualității este preluat de către procesualitatea psihificației, iar energia sa se lasă modelată și direcționată spre alte preocupări decât cele strict ale expresiei ritualului sexual. Intervenția eticii care cenzurează și blochează manifestarea liberă a dorinței sexuale contribuie la procesul pshificației și, într-adevăr, consideră Jung, energia sexuală refulată poate să fie, în final, sublimată. Dar acest act al

sublimării se manifestă numai la anumite persoane, în anumite condiții și pentru domenii limitate. Faptul că există individualități umane la care actul religios este o formă sublimată de erupție a unei frustrări sexuale nu ne îndreptățește să generalizăm, afirmând că totalitatea fenomenului trăirii religioase este în sine doar un proces de sublimare sexuală. De asemenea, faptul că situații similare se pot întâlni în cazul creației artistice sau al comportamentului inter-uman nu ne poate conferi garanția că deplina gamă a creativității culturale sau universul conexiunilor umane s-a dezvoltat pe temeiul pulsiunii sexuale refulate.

Jung identifică în continuare o a treia categorie de pulsiuni instinctuale, anume *pulsiunea activității*[393], tensiune ce înglobează tendința deambulatorie, plăcerea manifestă a schimbării, modulațiile neliniștii și ludicul. Este vorba, așadar, despre tendința de mișcare, ce schimbă constant teatrul de operare și percepție, de suspansul ce alungă calmul așezării psihice și de înclinația spre jocul permanent, ce însumează sensul și contrasensul mișcării, alături de senzația unui control asupra unei mobilități determinate. Nevoia de fluență și înnoire, necesitatea proiecției temerare în necunoscutul îngrijorător și angajarea în dinamica jocului ontic reprezintă aspecte constituente ale instinctului activității, reperat de către Jung drept unul dintre cele mai influente elemente pentru psihicul uman.

Un al patrulea factor instinctual menționat este *reflecția*[394]. El reprezintă elementul cu o influență considerabilă asupra activității culturale și artistice a ființei umane. Un stimul ne apelează. El ajunge la procesualitatea psihificației, care *nu* îl transformă într-un simplu instinct. Dimpotrivă, energia sa este permutată spre alte culoare ale activității psihice și corelată cu diferite etaje ale pulsiunilor psihice de alt tip, care deja sunt active la nivelul psihicului individual respectiv. Un exemplu elocvent în acest sens îl constituie fenomenalitatea erosului manifest. Mulți dintre oameni sunt atinși de stimulul extern al unei alte prezențe umane, de care ei consideră că s-au atașat afectiv major. Prin urmare, în acest caz un stimul puternic apelează psihicul individual și astfel se declanșează procesul psihificației. Dar într-o astfel de situație, psihificația nu direcționează cu precădere energia generată de acest intens stimul spre generarea instinctului de

---

[393] *Ibidem*, p. 147.

[394] *Ibidem*, pp. 148–149.

reproducere, ci spre alte zone ale conștientului și chiar spre deschideri către inconștient.

Rezultatul este *o reflecție*, un proces pe care Jung îl numește *o endoscopie psihică*. Energia erotică declanșată de către stimulul extern este transformată, prin psihificație, în tendințe psihice care susțin contemplarea introspectivă și creativitatea artistică. Afirmația, din limbajul comun, care îl consideră pe cel îndrăgostit un visător incurabil și un meditator, adesea introvertit, se dovedește a fi întemeiată din perspectivă psihanalitică. Acest proces al îndrăgostirii, ce implică redirecționarea energiei stimulului inițial spre construcția unei autoreflecții declanșatoare de elanuri creațional-meditative, deține o importanță capitală în înțelegerea procesului universal al creativității culturale, dar și științifice, al meditației spre sensurile universale, dar și spre profunzimile propriei structuri lăuntrice. Este posibil ca datorită impactului cu un stimul atât de intens viața morală a unui individ să se schimbe substanțial, el depășind faza asumării convențiilor etice ale moralei secundare și deschizându-se, la nivel inconștient, spre axiomatica moralei primordiale arhetipale, morală ce conferă măsura absolută a binelui și răului. Acest proces de amplă deschidere spre valorile morale arhetipale ultime nu implică în mod automat alegerea binelui absolut. Există situații în care, dimpotrivă, retragerea spre structurile profunde arhetipale și amplificarea fenomenului reflecției psihice pot conduce la opțiuni negative pentru individualitatea respectivă, pactul sau parteneriatul nociv cu propria umbră fiind aici o posibilitate reală.

În opinia lui Jung, analiza pulsiunilor nu ne oferă indicii precise ale capacității lor de a fi creatoare. Practic, pulsiunile sunt mișcări psihice automate, sunt automatisme declanșate mașinal, repetitiv. Și totuși, omul este permanent purtat de un flux al creativității debordante, el se află într-o permanentă explorare a sinelui și a mediului înconjurător, își asumă inventivitatea și descoperirea drept aspecte ale vieții sale, care îl delimitează de restul regnului animal, așezându-l deasupra acestuia. Structurile eticii social-religioase reprezintă, la rândul lor, axiomatici create pentru exercitarea controlului asupra energiilor psihice individuale și colective, deci și ele sunt rezultanta unui proces inovator, care deține ca motivație necesitatea organizării și progresului întregii omeniri.

Așadar, susține Jung, factorul creativității este unul primar și el nu poate fi neglijat sau exclus atunci când se discută despre dinamica psihicului

și elementele sale pulsionale. Totuși, nu se poate postula existența unei pulsiuni creatoare propriu-zise, dar este necesar să se recunoască prezența unei caracteristici creaționale a psihicului, a unei permanente tendințe spre inventivitate a acestuia, tendință care deține, în opinia lui Jung, asemănări cu o pulsiune psihică propriu-zisă. Această trăsătură sau acest factor inovator se află într-o strânsă legătură cu pulsiunile psihice consacrate, anume sexualitatea, activitatea și reflecția. Acestea pot fi potențate sau distruse de către înclinația psihică spre creație, creativitatea în sine fiind un proces care poate genera elaborare constructivă, dar și distrugere.

În opina lui Jung, nu se poate discuta despre cele cinci grupe de pulsiuni psihice, anume pulsiunile foamei, sexualității, activității, reflecției și, cu rezervele de rigoare, ale creativității, fără a evoca și factorul psihic cu un statut special reprezentat de către voință. Dacă voința constituie un fenomen psihic independent, solitar și autodeterminat, atunci relația lui cu pulsiunile instinctuale este una de superioritate, el având capacitatea de a le controla mare parte din rezonanțe și efecte. Dacă, dimpotrivă, și voința este un factor determinat cauzat de către instinct, deci un *epifenomen*[395] psihic, atunci el deține un rol secundar, periferic, iar întreaga dinamică instinctuală îl domină și îl direcționează conform propriilor tendințe și scopuri vizate. Ipoteza construcției eticii ca cenzură social-religioasă, drept factor de corecție și organizare a instinctului și a mobilităților pulsionale survenite din inconștient postulează voința într-o poziție de superioaritate față de acestea. Practic, *voința* reprezintă ustensila primordială pentru dominarea sau, cel puțin, ținerea sub control a fluxurilor inconștiente și instinctuale, demers asumat drept principala responsabilitate a eticii social-religioase.

Problema care se ridică e în ce măsură reușește voința cultivată de către etica social-religioasă să controleze în mod real erupția acestor conținuturi psihice. Adesea, se întâmplă ca aceste conținuturi să domine și să asimileze energia voinței. Mai ales în ceea ce privește izbucnirile inconștientului, nu se poate vorbi de exercitarea unui control strict asupra acestora de la nivelul voinței puse în joc prin imperativele etico-religioase. Unica formă eficientă de încadrare sau circumscriere a acestor fluxuri inconștiente pare a rămâne cea înnăscută la nivel inconștient, cea deja

[395] *Ibidem*, p. 149; Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei vestice și estice…, loc. cit.*, p. 20.

prezentă odată cu întreaga structură a inconștientului, anume matrițele arhetipale cu funcția lor morală primară. Materializarea simbolică a acestora mai ales în cadrul riturilor religioase permite, așa cum a fost deja menționat, exercitarea unei voințe de control asupra pulsiunilor inconștiente și asupra dinamicii instinctuale.

Așadar, aceste simboluri arhetipale permit informarea și ordonarea izbucnirilor inconștiente și instinctuale, astfel încât, spre exemplu, instinctele hrănirii, sexualității, activităților, reflecției și creaționalității nu sunt respinse sau anulate, ci așezate într-un registru organizat, sunt ordonate în cadrul vieții individuale. Dar pentru împlinirea acestui proces se impune asumarea individuală a structurilor simbolic-arhetipale, pe baza credinței personale și a trăirii moralei primare arhetipale, a ascultării acelei Vox Dei, demers care este distanțat semnificativ de simpla raportare la imperativele etice impuse de necesitățile evoluției social-religioase ale omenirii. Practic, exercitarea controlului asupra pulsiunilor inconștiente și instinctuale nu se poate împlini decît cu mijloacele deja prezente la nivel inconștient, orice încercare de substituire a acestora fiind sortită unui eșec în care ființa umană se dovedește incapabilă de a regla și încadra propria dinamică psihică. Aceste mijloace sunt structurile arhetipale cu funcția lor reglativ-morală, structuri care odată simbolizate, cu precădere la nivelul ritului religios, își manifestă pe deplin atribuțiunile de control moral.

În acest sens, Jung consideră constant că mecanismul psiho-terapeutic dezvoltat prin elementele prezente la nivelul templului și ritului creștin sunt net superioare multora dintre tehnicile moderne psihanalitice. Astfel, spre exemplu, simbolistica arhetipală a crucii, a icoanelor, a stilului arhitectural ce include altarul și întreaga biserică, a ritului liturgic, cu incantațiile și operațiunile sacerdotale specifice reprezintă una dintre cele mai eficiente metode de control asupra pulsiunilor inconștiente și instinctuale active la nivelul psihicului uman. Această calitate nu exclude, în viziunea lui Jung, corespondența cu posibilitatea existenței divine haric-active, o astfel de precizare distanțând gândirea psihanalitică jungiană de perspectivele psihologiei abisale nietzscheene și de psihanalitica unidirecționată freudiană, ambele asumându-și poziționări conceptuale necreștine.

Jung operează o deosebire marcantă între *factorii de natură instinctivă* și *modalitățile funcționale psihic*. Acestea reprezintă cadre fiziologice fundamentale

care devin, sub procesul de transformare impus de psihificație, elemente psihologice complexe, care influențează major comportamentul uman. Asemeni parcursului urmat de stimul, o astfel de condiție fiziologică inițială este percepută și transfigurată, grație procesului de psihificație, într-un factor psihologic cu potențial major. Jung indică trei astfel de modalități funcționale la nivelul comportamentului uman, care au fost derivate din cadre fiziologice inițiale. Este vorba despre *sexualitate*, *vârstă* și *dispoziție ereditară*[396].

Nu se poate adesea așeza un semn al egalității între virilitatea sexuală și cea psihică, între vârsta fiziologică și cea psihologică sau între tradiția religioasă și crezul mistic interior individual. Plecând de la această constatare, Jung susține că procesul de psihificație ajută la echilibrarea și apropierea celor două componente distincte, anume fiziologicul și psihologicul. Potențialitatea redusă sau avansată a sexualității fiziologice este transfigurată la nivel psihologic, fiind diminuată sau amplificată până la o măsură eficientă a funcției fiziologice sexuale, dar și a ținutei comportamentale aferente. Apoi, o imaturitate sau o maturitate excesivă fiziologică poate fi transferată și preschimbată în opusul său psihic, prin urmare se poate realiza și aici o formă de echilibrare psiho-fiziologică. Astfel, un om care este fizic în vârstă poate manifesta, drept o contrabalansare sufletească, un psihic tânăr, iar unui adolescent anumite nuanțe psihice mature îi pot completa și chiar scoate în evidență trăsăturile tinereții sale. De asemenea, complexul unei moșteniri ereditare fiziologice considerată negativă poate fi răsturnat și depășit prin transfigurare, în cadrul procesului de psihificație, astfel încât, spre exemplu, apartenența la o anumită categorie rasială sau socială să nu mai poată fi asumată ca un defect, ci dimpotrivă, drept o calitate pozitivă.

Toate aceste procese de psihificație vizează, în esență, împlinirea demersului complex de *compensare psihologică* la nivelul individualității omenești. El este unul dintre elementele care contribuie la consolidarea atitudinii etice din cadrul societății umane, în lipsa acțiunii sale constante, derapaje și dezechilibre psihologice majore generând un comportament aberant și primejdios din punct de vedere al ținutei etice. Echilibrul realizat

---

[396] Jung, Carl Gustav, *Dinamica..., loc. cit.*, p. 149.

aici între anumite componente ale constituției umane permite echilibrarea întregii societăți omenești și mersul ei ritmat spre un viitor improbabil.

După trecerea în revistă a acestor *moduri semifiziologice*, Jung își îndreaptă atenția analizei spre *trei moduri psihologice* de comportament. Un prim mod ține direct de *raportul dintre conștient și inconștient*. O personalitate individuală a cărei psihic funcționează cu precădere inconștient, adică își are centrul de energie psihică ancorată în acesta, va fi caracterizată de anumite stereotipuri comportamentale. Astfel, poate să fie dominată de procese instinctuale, de lipsa unei funcționalități a inhibiției sau refulării și de un exces al interpretării simbolice a vieții. Acestă persoană se află în zona unei naivități instinctuale și de tip oniric, raportarea sa la condițiile impuse de imperativele etico-religioase fiind compromisă. De partea cealaltă, o persoană a cărui psihic funcționează în principal conștient, deci este conexată mai ales la dinamica conștientului, va fi dominată de o abordare strict logică, raționalistă și empirică asupra vieții. Aici luciditatea comportă nuanțele unei rigidități lipsite de afectivitate pronunțată, iar pulsiunile inconștiente și instinctul sunt reprimate substanțial. Normele etice sunt preluate și asumate mașinal, împiedicându-se adesea raportarea la acea voce a cugetului, la morala inconștientă primară. În acest caz, virtutea nu este înțeleasă decît ca o formă de control absolut asupra psihicului și corporalității, o formă ce nu face trimitere la sentimentul *compasiunii* reale. În cazul ținutei centrate pe inconștient avem, în opinia lui Jung, o lipsă riscantă a oricăror trimiteri la *axiomatice etice*, iar pentru situația plasării sub spectrul strict al conștientului absentează ceea ce psihanalitica jungiană numește *naturalețea umană*. Se face, prin urmare, pentru ambele moduri comportamentale, o trimitere la prestația etică, mai precis la absența sau prezența sa, care se dovedește, și în cazul acestei departajări psihologice, a fi un factor extrem de important în cadrul abordărilor psihanalitice jungiene.

Un al doilea mod comportamental psihologic identificat de Jung gravitează în jurul poziționării intensității afectiv-mentale, pe dimensiunea exteriorității sau pe cea a interiorității psihice[397]. Dacă conținuturile conștiinței vor fi îndreptate și focalizate cu precădere spre mediul extern,

397 Zoja, Pattis Eva, *Sandwork expresiv. O abordare jungiană*, Editura Herald, București, 2013, pp. 24–25.

atunci este activă tipologia *extraversiei*. Dacă, dimpotrivă, aceste conținuturi vor fi direcționate către mobilitățile interioare psihice, mai precis spre unitatea egoului, atunci este funcțională tipologia *introversiei*[398]. Acest al doilea mod psihologic ține de orientarea atenției și a substanței informaționale psihice spre sfera subiectului sau a obiectului. Cel care este în mod constant centrat spre universul exteriorității ce îl înconjoară va fi caracterizat de un intens simț al empiricului și al faptei dezvoltate progresiv. Orientat și ușor adaptabil, cu reale capacități de integrare rapidă și poziționare mundană superioară, omul definit de către tipologia extraversiei își va asuma în special normele eticului social-religios, postulându-le pentru sine drept o constituție nu atât a relației cu Divinul, cât mai ales a interconexiunii cu cei din jur. Buna-cuviință, respectul față de clișeele comportamentale sociale, ținuta civilizată și prestația unei imagini de onoare sunt doar câteva dintre trăsăturile frevent întâlnite la nivelul acestui tip psihologic.

În cazul individualității umane ce aparține tipologiei introvertitului vor prima contemplația asupra sinelui și interogările dilematice, desprinderea, adesea riscantă, de pulsul comunității și al cotidianului, creativitatea aflată într-o constantă simbioză cu meditații de frontieră, situate la limita dintre gând și metaforă, excese melancolice și o sensibilitate estetică ce comportă primejdia pierderii raportării la discursul raționalității. Pentru acest tip este sesizabilă tendința asumării simțământului *binelui și răului la nivel absolut*, înclinația spre ascultarea *moralității inconștiente* pozitive, a acelei *morale primare*, a dictării emise de cuget sau, în cazul simbiozei cu trăirea religioasă, a imperativelor lui Vox Dei. Introversia permite o deschidere spre inconștient și o raportarea constantă la structurile sale arhetipale, cu precădere la *funcția morală arhetipală* dinspre care comportamentul conștient poate fi modulat și direcționat în raport cu exigențele sale.

Dimpotrivă, extraversia determină o ancorare în sfera conștientului individual și a interacțiunii acestuia cu alte conștienturi asemănătoare. Principala preocupare este în acest caz proiecția spre zona exteriorității, în sensul de inserare în ritmul cotidian al acesteia, *influența arhetipală* fiind adesea un factor neglijat sau chiar necunoscut. Cele două tipuri

---

[398] Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice*, … *loc. cit.*, pp. 351–354.

sunt responsabile, în opinia lui Jung, de generarea și susținerea a ceea ce el numește atitudini de tip *habitual*, modalități de comportament ce sunt delimitate, întocmai unor regiuni psihice distincte, fiecare avându-și caracteristici specifice și expresii identitare proprii[399].

Un al treilea mod psihologic comportamental identificat de Jung este cel ce gravitează în jurul raportării la dimensiunea spiritului și la cea a materiei. Jung numește acest tip de raportare mișcare psihică direcționată *în sus sau în jos*, adică proiectată vertical, ascendent sau descendent. Este vorba despre centrarea conținuturilor psihice pe valorile materiale sau spirituale. În funcție de această poziționare, asistăm la cristalizarea a două formațiuni de comportament, anume cel *materialist* și cel *spiritual*. Atunci când se discută despre materie, ea este abordată și recunoscută, în primul rând, drept o unitate funcțională ce intră în sfera de explorare și preocupare teoretico-experimentală a fizicii. Totuși, materia a fost adesea subiect de ample dezbateri filozofice și teologice.

În acest sens, susține Jung, ea este și o unitate psihologică. Totodată, viața umană este evident dependentă de resursele materiei, iar aceste resurse, mai precis dinamica de procurare și prelucrare a lor, lasă urme profunde în psihicul uman, la fel cum reunirea cu trupul imprimă stigmate inconfundabile spiritului. Dar ce este, în esență, materia din perpsectivă psihologică? Răspunsul care a fost mereu reluat se rezumă la a trimite către *realitatea percepției materiei*. Așadar, când se vorbește despre materie, de fapt este vorba despre ceea ce noi *percepem* ca materie. Atunci, mai poate exista o diferență pronunțată între percepția kantiană a *noumenului*, a *lucrului în sine,* și percepția propriu-zisă a materiei?

Din această perspectivă, materia se comportă similar lucrului în sine kantian, ea reprezentând, cum susține Jung, o ipoteză de start pentru analizele fizice, realitatea mult evocată de către empiriști a materiei fiind, în esență, *realitatea percepției materiei*. La rândul său, spiritul își arogă dreptul la recunoaștere ca realitate non-materială, plecând de la experiența psihică. Vorbind despre spirit, oamenii discută în esență despre o experiență de ordin psihologic, pe care o denumesc *spirit*. Este posibil ca acest factor

[399] Shamdasani, Sonu, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, Editura Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 2.

non-material să existe în realitate, dar noi ne referim doar la trăirea de ordin spiritual, ne referim la realitatea experienței psihologice a spiritului. Acesta este un nivel pe care nu îl putem depăși întru totul, nefiind capabili să definim, în esență, ce este spiritul în sine, ci doar să îi trăim intens prezența și acțiunea ce se repercutează adesea și asupra materiei. Între spirit și materie, sau mai precis între percepția spiritului și percepția materiei, există consolidată o distanță fermă, care permite menținerea unei identități specifice pentru fiecare dintre aceste unități perceptive.

Jung subliniează faptul că pentru omul primitiv o asemenea distanță nu exista, astfel încât se credea că spiritul este mult mai aproape de materie, iar materia se află în proxima vecinătate a spiritului. Este vorba despre percepția reunită sau aproape de reunire a materiei și spiritului, percepție ce a permis manifestarea și dezvoltarea fenomenalității *magicului,* prin care materia era percepută ca însuflețită, iar sufletul ca deținând majore componente materiale. Pentru Jung, discuția despre magic nu se poate încheia odată cu asumarea unor valori ale modernității desacralizate. Fenomenalitatea magicului este o dimensiune mult mai complexă decât au lăsat să se înțeleagă viziunile materialist-empirice, care o reduceau la naivitatea manifestărilor superstițioase.

Dimpotrivă, susține Jung[400], dinamica modernității noastre cotidiene se dovedește a fi adesea naivă și ignorantă în raport cu aspectele ontic-eidetice. Prin juxtapunerea percepției materiei cu cea a spiritului, primitivul atinge, într-un mod neconceptual pentru el, conexiunile poate deja existente între materie și spirit, interrelaționări cărora Jung le acordă posibilitatea de a fi reale și de a sta la baza proceselor de magie și rit religios, procese denumite din perspectivă psihanalitică cu termeni precum sincronicitate, transfer sau inducție psihică, toate fiind fenomene derulate în baza activității inconștientului individual și mai cu seamă a *inconștientului colectiv*. Și în cazul departajării dintre percepția materiei de cea a spiritului, corelarea cu asumarea valorilor etice și morale este prezentă.

Astfel, spune Jung, această delimitare contribuie, poate mai mult decât cele deja amintite, la departajarea diferitelor sisteme etice de cele morale. Prin urmare, un om care își asumă o perspectivă materialistă asupra lumii

---

[400] Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție…, loc. cit.*, pp. 83–87.

va accepta cu mai mare ușurință preceptele etice de ordin social-religios. Pentru el, trăirea mistică sau experiența inconștientului fiind neglijată, reperele primordiale ontice sunt oferite de către cromatismul materiei, ce se extinde nelimitat în fața conștientului său. Este vorba de fapt despre aderarea la un anumit tip de percepție, anume cea a materiei, ceea ce susține o gândire și o tendință de acțiune de tip materialist. Aici pare firească alegerea pentru axiomatici etice, adică pentru reglementări comportamentale ce vizează ținuta manifestă în raport cu exterioritatea, sferă unde percepția de orientare materialistă are întâietate. De cealaltă parte, un om care își asumă centrarea trăirilor și gândurilor sale pe dimensiunea spiritului, deci pe intensa percepție a acestuia, va fi înclinat spre deschiderea către inconștient și, deci, spre *funcția morală arhetipală*, spre morala primară, cum o denumește Jung. Acesta deține, așadar, prin orientarea sa către perceția teluricului inconștient, palierul de conexare cu această morală arhetipal-înetemeitoare[401].

Fiind vorba despre o zonă inconștientă care se deschide și care poate erupe spre conștient, spiritualistul nu conștientizează influența pe care este posbil să o exercite asupra sa această morală primordială, cu axiomatica sa de valori nerelative. În acest sens, se poate spune că fără să își dea seama sau să conștientizeze explicit, acesta este mult mai aproape de spectrul moralei primordiale și acționează sub impulsul acesteia, reperând cu precizie semnele binelui și răului absolut. Dualitatea dintre materie și spirit este una dintre cele mai vechi și mai disputate chestiuni în aria de competență a filozofiei, teologiei a psihologiei. *Antichitatea*, în special prin viziunea platonică a departajării ontice între o lume spirituală a *Ideilor perfecte* și o lume materială a copiilor imperfecte, precum și prin continuarea acestui scenariu explicativ odată cu suprapunerea sa cu revelația creștină, a fost o etapă propedeutică a dezvoltării acestei ample tematici.

Odată cu mesajul nou-testamentar, materia a fost postulată la un nivel net inferior în raport cu spiritul. Prezența cristică avea să marcheze transcendent-spiritualist, conform acestui mesaj și interpretărilor sale teologice, mediul imanent-materialist în care ființa adamică își consumă damnarea emisă după neascultarea dintâi, după acea deficiență primordială

---

[401] Jung, Carl Gustav, *Dinamica..., loc. cit.*, pp. 147–151.

survenită pe fondul tentației hipnotice, tentație ce propunea, nu întâmplător, cunoașterea binelui și răului absolut. Această punctare de ordin divin avea ca misiune finală tocmai eliberarea spiritului uman de captivitatea răului manifest și de greutatea metafizică a materiei, de cadrele disoluției și relativității spațio-temporale[402].

Agonia cristică și agonia întregului creștinism s-ar putea rezuma la tema mistică a mântuirii și la chestiunea dualității dintre materie și spirit, la problematica eliberării ființei umane nu doar din captivitatea demonică, dar și din cea materială[403]. În limbaj psihanalitic jungian, acest deziderat s-ar putea traduce prin necesitatea unei desprinderi de ancorarea excesivă în zona conștientului și a convențiilor sale etico-dogmatice în favoarea reorientării spre dinamica inconștientului, dimensiune de unde răzbate acea morală arhetipală primordială care, susține el, ne-ar fi înnăscută filogenetic. Redefinirea mitică, în cadrul scrierilor homerice, a iraționalului drept supraraționalul non-material, redefinire amintită de *Aristotel*[404], de fapt învestirea, în sens psihanalitic, a inconștientului cu valoarea unei realități psihice superioare sau faptul că omul *Antichității târzii* și a începutului de ev creștin a trăit din plin dualitatea materie-spirit nu reprezintă semnul unei naivități la nivelul viziunii sale asupra lumii, ci dimpotrivă, reprezintă expresia unei necesități primordiale a ființei umane, anume cea a desprinderii de circumscrierile și limitările impuse de corporalitate și încadrarea în planul fluxului temporal. În contextul manifestării acestui imperativ, apariția creștinismului, consideră Jung, a fost un eveniment care s-a petrecut în momentul în care marile religii antice premergătoare nu au mai răspuns, la nivel psiho-terapeutic, nevoii de redescoperire a inconștientului, cu potențialul său arhetipal nelimitat și mereu imprevizibil.

Dualismul conceptual materie-spirit și-a urmat parcursul în cadrul simbiozei dintre trăirea creștină și interpretarea gândirii lui Platon, simbioză împlinită în scrierile *patristice*, texte unde sufletul și spiritualitatea sunt postulate net superior în raport cu prestația corporalității, aceasta fiind privită drept un factor de încetinire și blocaj la nivelul ascensiunii spre Divinitatea asumată ca trinitate, în care Unul Patern se reunește cu Adevărul

---

402 Berdiaev, Nikolai, *Spirit și libertate*, Editura Paideia, București, l996, p. 197.

403 Unamuno, Miguel, *Agonia creștinismului*, Editura Symbol, București, 1995, pp. 162–163.

404 Aristotel, *Poetica*, Editura IRI, București, 1998, pp. 101–102.

filial sub incidența sacralității Duhului Sfânt[405]. Se corelează aici ideea platonică a trupului, ca orizont de captivitate pentru suflet, cu teza creștină a surselor ispitei, surse care se rezumă la trup, lume și demon. Odată cu debutul gândirii medievale teologico-filozofice, deci odată cu începutului *Scolasticii*, trupul și, implicit, materialitatea, își mențin statutul de factori negativi, de elemente ce contribuie la regresul spiritual al omului. Dar meditația scolastică, așezând la bază gîndirea aristotelică, își concentrează eforturile asupra construcției universale a lumii, asupra armoniei dintre totalitatea elementelor create, totalitate în care materia și corpul își au rostul și sensul lor conferit de către Creator.

Accentul analizelor se mută din zona moralității creștine, așa cum este în cazul *Patristicii*, în sfera creației, așa cum apare ea din perspectiva creștină. Se poate spune că dacă viziunea patristică[406] accentua asupra formelor de apropiere dintre om și divin, scolastica dorește să descrie metafizic în primul rând creația divină. În ambele registre avem o abordare constantă a tematicii raportului dintre spirit și materie. Începuturile filozofiei moderne preiau această chestiune, astfel încât ea se regăsește în cadrul *filozofiei carteziene*, demers care, postulând și asumându-și îndoiala metodică, ajunge la certitudinea existenței spiritului și a materiei, a lui *rex cogitans* și *rex extensa*, menționând constant necesitatea raportării cunoașterii noastre la absolutul Divinității, ca autoritate ce o garantează și o susține neîncetat[407].

Abordarea perechii conceptuale spirit-materie tranzitează etapele modernității filozofice, iar idealismul și materialismul se constituie raportându-se la cele două dimensiuni teoretice și ontice. Astfel, se ajunge de la teza lui George Berkeley a inexistenței materiei, până la susținerea faptului că spiritul nu este decât un fenomen al interacțiunilor materiei, în esență doar aceasta existând în mod real și incontestabil. O astfel de prezență îndelungată la nivelul evoluției cultural-religioase a întregii

---

[405] Moreschini, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 431.

[406] Aducându-se în discuție tradiția patristică, se impune precizarea faptului că gândirea psihanalitică jungiană cunoaște o distanțare marcantă în raport cu paradigma contemplației creștine de tip patristic și scolastic, Jung precizând constant faptul că viziunea sa nu se poate subordona axiomaticii dogmatismului teologic creștin.

[407] Descartes, René, *Principiile filozofiei*, Editura IRI, București, 2000, p. 66.

omeniri indică că se poate vorbi, în cazul raportului spirit-materie, de o constantă general-umană în funcție de care se pot stabili tipologii ale comportamentului psihologic.

Așadar, astfel cum indică Jung, dualismul spirit-materie se poate constitui ca un centru în jurul căruia gravitează diferite conduite individuale psihologice, unele fiind înclinate spre învestirea valorică în sfera spiritului, altele în cea a materiei. Aceste departajări caracteriale operate de către Jung vin spre a indica diversitatea dinamicii comportamentale psihice a ființei umane și multitudinea reperelor după care ea poate fi clasificată și organizată. Însă dincolo de aceste temelii psihice și conceptuale, rămâne, în opinia lui Jung, raportul important dintre inconștient și conștient, raport care prin dezechilibru poate genera nevroze profunde, iar prin menținerea într-o calibrare temperată susține o stare psihică generală pozitivă. Dezechilibrul înseamnă inundarea necontrolată a conștientului de către conținuturi inconștiente și aservirea structurilor conștientului unor pulsiuni instinctuale și negative, reunite într-o erupție psihică traumatică. Materia inconștientă negativă, neformatată și necontrolată arhetipal, se poate ridica astfel la suprafață, materializându-se în ideologii și fapte sociale distructive. Arhetipul este și aici prezent, dar în forma sa întunecată, mai precis arhetipurile umbrei, ale moralei inconștiente negative sunt cele care înaintează spre conștient, pe fondul instabilității psihice instaurate.

Aceste arhetipuri nu organizează și nici nu controlează pulsiunile instinctual-negative ale inconștientului, ci dimpotrivă, se substituie în expresii ale acestora și pot fi postulate la nivel conștient, pentru ca apoi să fie materializate sub chipul unor simboluri manifeste, cum ar fi cele asumate de ideologiile totalitare ale secolului al XX-lea și recunoscute sub titulaturi precum *Führer* sau *Cel mai iubit fiu al poporului*. În spatele acestor măști carismatice, ce doar *joacă* rolul arhetipului pozitiv al *Salvatorului*, se ascund aceste structuri arhetipale negative ce permit erupțiile pulsiunilor distructive, malefice din inconștientul individual dar, mai cu seamă, din cel colectiv.

Dintr-o astfel de perspectivă, susține Jung, misiunea medicului psihoterapeut și a asistentului spiritual, a preotului, trebuie să includă demersul stabilizării, al echilibrării raportului dintre conștient și inconștient, astfel încât mecanismele controlului arhetipal să fie active, iar pulsiunile și

primejdiile inconștientului stăpânite. Morala inconștientă a binelui și a răului absolute poate fi urmată, printr-un asemena demers și efort, spiritual și terapeutic deopotrivă, ascultându-se de acea Vox Dei care indică simbolic pozitivitatea psihic-comportamentală, dar și erupțiile *umbrei*. Omul modern trebuie să învețe a cultiva, în opinia lui Jung, materializarea arhetipurilor ordonatoare ale binelui absolut și reprimarea instabilităților psihice, pe fondul cărora umbra și arhetipurile ei își găsesc propriul culoar de erupție și concretizare în viața individuală și socială a ființei umane.

II.3.4. Cauzalitatea *non-fiziologică* pentru afecțiunile psihice complexe și raportul lor cu sferele de manifestare *etico-religioase*. Principiul *contrarietății* la nivelul dinamicii psihicului uman. Logica raționalității și logica inconștientului, *etica* conștientului și *morala* arhetipală a inconștientului. *Flexibilitatea* terapeutică ca mijloc de reducere a reticențelor pacientului nevrotic. Depășirea influențelor sistemelor *totemice* religioase și a mecanismelor psihanalitice standardizate în abordarea patologiei dezechilibrelor psihice. Dincolo de *superstiția morală* și insuficiența analizelor niezscheene și freudiene asupra acestei problematici, în opinia lui Jung. Cunoașterea de sine individuală drept traseu psihanalitic și gnoseologic spre cunoașterea de sine a întregii omeniri. Noutățile morale interpretate ca *imoralități*. Conștiința biologică și conștiința istorică. Asumarea individuală și colectivă a *nucleului arhetipal moral*

Observând evoluția psihoterapiei, se poate constata, susține Jung, o trecere graduală, o progresie evolutivă care relevă și sensul cunoașterii psihicului uman. Pentru început, psihoterapia și-a găsit cu mari dificultăți un loc al său specific în aria complexă a cercetărilor științifice. Acest loc a fost o zonă auxiliară, de periferie în raport cu medicina și cu demersurile de cercetare a patologiei umane. Practic, domeniul psihoterapiei era considerat de factură fiziologică, bolile psihice deținând, în opinia comună științifică a acelui moment, cauze de natură glandulară, deci biologică, sau mai succint, cauze empirist-materialiste. În acest context, psihoterapiei i s-a cerut o adaptare cât mai exactă la perspectiva materialismului de laborator, afecțiunile abordate de ea și în general întreaga dimensiune a preocupărilor sale trebuind să se încadreze în strictețea unor șabloane de cercetare predeterminate. Dar, plecând dinspre aceste forme care reduceau

întregul demers exploratoriu la câteva stereotipuri logice și empirice, psihanaliza s-a confruntat din ce în ce mai mult cu *situații și cazuri ce nu mai puteau fi definite și rezolvate* prin metodele convenționale deja stabilite și recunoscute. Mai nou, aceste tehnici se dovedeau irelevante în raport cu dimensiunea nelimitată a problemelor patologice aduse spre rezolvare.

S-a constatat totodată, amintește Jung, lipsa instrumentarului conceptual necesar în aceste cazuri, adică imposibilitatea de a determina prin metode clar aplicate despre ce fel de afecțiuni este vorba și în care din gamele cunoscute de boli psihice ar putea fi încadrate. O primă rezultantă a acestei constatări a fost înțelegerea faptului că cercetările și activitatea psihoterapiei nu poate fi restrânsă la un palier limitrof sau de frontieră al disciplinelor medicale. Pentru a înțelege o afecțiune psihică complexă se impune raportarea la întreg, adică la fenomenalitatea globală a manifestărilor fizice și psihice ale unui pacient.

Prin urmare, psihoterapia a trebuit să fie integrată în universul amplu al științei psihologice și medicale ca o disciplină deținând un statut precis delimitat, dar care face mereu apel la celelalte domenii de cercetare realistă și umanistă. Corelărilor pe care psihoterapia a trebuit să le facă în raport cu explorările medicale li s-au alăturat raportările la domenii culturale, estetice și, cu precădere, cele *etico-religioase*. Concluzia apariției acestei necesități de intercorelare multiplă a fost o deducție logică fundamentală: dacă psihoterapia este un domeniu ce trebuie să manifeste serioase extrapolări în zone de preocupare realistă și umanistă, înseamnă că subiectul ei de cercetare, tematica sa primordială, adică psihicul uman, comportă manifestări ce implică aceste domenii. De aici s-a impus o întreagă reevaluare a dinamicii și complexității de manifestare a psihicului uman.

Jung subliniază faptul că acest punct reprezintă un moment de maximă importanță pentru evoluția psihologiei în ansamblul ei. Este momentul în care s-a înțeles că dependența strictă a psihologiei de fenomenele fiziologice este un aspect real parțial, chiar secundar. Nu se neagă existența cauzelor fiziologice, cu precădere a celor glandulare, în cazul anumitor boli psihice, dar nu toate afecțiunile psihice pot fi explicate plecându-se de la sesizarea unor astfel de cauze. Dimpotrivă, consideră Jung, afecțiunile psihice cele mai complexe dețin cauze nonfiziologice.

Ele țin de o ordine *superioară*, cum o numește Jung, a mobilităților psihicului, o structurare ce manifestă legături directe cu aspecte ale este-

ticului, ale tradițiilor culturale și, mai cu seamă, ale *etico-religiosului*. Prin urmare, s-a deschis o dimensiune nouă pentru cercetarea psihologică, anume sfera psihicului, care nu este dependent în raport cu situația fiziologică, care își are propria dinamică și evoluție, dar și propriile defragmentări patologice. Așadar, o multitudine de afecțiuni psihice au fost reevaluate de pe noua poziție a înțelegerii cauzalității lor nonfiziologice, o cauzalitate ce are legătură directă cu un alt tip de zone decât cele anatomice, zone unde predomină tematicile *etico-religioase*. S-a deschis perspectiva unui al doilea reper capital pentru întreaga amplitudine a psihicului uman, reper ce ține doar de cauzalități psihice. Mai mult, subliniează Jung, acest reper a reprezentat, în esență, o dimensiune nouă capabilă de a emite o energie psihică mult mai intensă decât cea furnizată de la nivelul proceselor fiziologice.

Dinspre sfera nou postulată s-a constatat că, atunci când survine o intensă destabilizare generată de un factor perturbator, efectele acestei furtuni psihice sunt proiectate, adesea cu consecințe grave, asupra fiziologicului, iar bolile corporale se pot dovedi a deține o cauzalitate primară de ordin psihologic. La început se face simțit acel factor perturbator, apoi apare tulburarea psihică, pentru ca ulterior respectiva instabilitate să se *imprime* în structura fiziologică a persoanei afectate psihic, generând o boală sau un set de boli cu manifestări și evoluții corporale[408]. Asistăm la o permutare a datelor problemei, în sensul că dacă începuturile psihologiei considerau că o afecțiune fizică, cu precădere de ordin *glandular*, poate genera o boală psihică, ulterior, prin intermediul acestei resurecții adusă de reevaluarea psihoterapiei, se poate spune, invers, că o afecțiune psihică poate genera o boală fiziologică[409].

Dimensiunea sufletească a ființei umane se dovedește a fi un teritoriu mult mai vast, mai complex și cu multiple conexiuni la nivelul funcționalității biologice omenești. Această imensitate a mobilităților sale nu a fost anticipată inițial, psihicul fiind abordat doar din perspectiva mecanismelor materialității, ce constituie baza corporalității. Odată cu asumarea înnoirii viziunii științifice asupra psihicului uman, una dintre primele constatări în ceea ce privește dinamica funcțională acestuia a fost sesizarea *principiului*

---

[408] Moss, Robert, *Istoria secretă a visului*, Editura Nemira, București, 2016, pp. 314–315.
[409] Conger, John P., *Jung și Reich. Trupul ca umbra*, Editura Atman, București, 2017, pp. 11–12.

contrarietății. Este vorba, în opinia lui Jung, despre o logică specială după care operează psihicul și, cu precădere, despre profunzimea ascunsă a acestuia, inconștientul. Încercarea de a judeca și analiza dinamica psihicului și în special a inconștientului după criteriile unui raționalism strict empiric nu poate decât să plaseze cercetarea într-un cerc vicios, în care mereu se vor reîntâlni modele fixe ale unei gândiri ce încearcă să vadă și să descopere doar ceea ce vrea ea să fie văzut și descoperit. Imaginea despre psihic nu devine una autentică, ci doar o perspectivă a ceea ce se vrea să fie psihicul, practic stăruindu-se astfel în eroarea de a fabrica *adevăruri* pentru a le postula ulterior ca descoperiri importante.

Jung reamintește de cazul lui Freud, care încerca integrarea forțată a realității în tiparul concepției sale, și de situația lui Nietzsche, care înaintea argumentului așeza avântul său stilistic, încercând modelarea și chiar neglijarea anumitor evidențe reale în numele crezurilor personale. Psihanaliza, încercând o desprindere de clișeele științificității strict raționale, nu dorește o impunere a propriilor sale viziuni peste realitatea adevărului psihic. Dimpotrivă, susține Jung, ea urmează reperele fundamentale ale psihicului și factorii reali care deschid spre inconștient, iar această atentă direcționare o conduce la concluzia că psihicul și inconștientul, cu precădere, acționează și se manifestă în contradictoriu, peste sau în afara logicii raționale.

Exemplul cel mai adecvat în acest context îl constituie universul oniric. În vis se dezvoltă o serie de conexiuni simbolic-arhetipale, care dețin o logică specială a derulării lor, dar care nu sunt compatibile, nici reunite și nici separat, cu logica rațională. În vis apar simboluri precum animale sau locații fantastice sau simbioze ale acestora în diferite scenarii imaginare, care nu pot fi logic creditate cu realitatea, nu pot fi încadrate în sistemul raționalității noastre comune. Dar această raționalitate de comun acord acceptată nu este altceva decât *logica conștientului*. Dacă psihicul este redus la sfera conștientului, atunci se poate spune că logica conștientului este cea a întregului psihic uman. Însă, consideră Jung, psihicul uman este constituit în cea mai mare parte a sa din inconștient și atunci cînd vorbim despre o logică diferită, paradoxală, care funcționează la nivelul inconștientului, de fapt ne referim la logica care domină întregul psihic. Așadar, logica raționalității constituie, asemenea conștientului, care îi aparține, o mică parte din ansamblul logicii propriu-zise a psihicului uman.

Cea mai mare și mai importantă sferă din acest ansamblu este reprezentată de logica specială a inconștienului. Jung readuce în discuție problematica *eticii* și a *moralității*. Interogarea ce se ridică aici este dacă se mai poate afirma despre om că este identitate rațională și etică sau, dimpotrivă, el poate fi definit în esență drept irațional și non-etic, instinctual? Dacă logica rațională este cea care ne obligă la o perspectivă de o aumită factură asupra lumii iar această viziune este conexată cu un comportament adecvat principiilor etice de conduită, atunci se poate spune că omul se deosebește de celelalte ființe din regnul animal prin rațiune și conduită etică.

Dar, în opinia lui Jung, acest aspect nu constituie un adevăr deplin, de fapt el reprezintă ceea ce și-a impus și își impune constant omul să fie. În esență omul, de fapt psihicul său, este constituit și condus cu precădere de către inconștient, cu logica sa aparte și cu sistemul moralei sale arhetipale, sistem ce exercită controlul asupra pulsiunilor inconștiente și indică autoritatea unui bine și rău absolute. Așadar, în opinia lui Jung, așa cum există o moralitate inconștientă, care nu este dependentă de etica imprimată la nivelul conștientului, tot astfel se manifestă și o logică a inconștientului profund diferită de cea rațională, care se manifestă în cadrul activității conștientului. Miza succesului demersului terapeutic al psihanalizei constă tocmai în *confruntarea* dintre logica rațională, însoțită de etica tradițională, cu logica inconștientului, alăturată *moralei arhetipale inconștiente*[410].

Pacientul manifestă în prima fază a supunerii față de acest demers o reticență substanțială, el resimțind dificultatea renunțării la anumite clișee impuse din exterior, pentru asumarea unui alt tip de logică și a unei morale inedite. Medicul terapeut îl ajută să își redescopere de fapt inconștientul, cu logica și morala sa arhetipală. Acest proces al autodescoperirii implică în primul rând un conflict între două constituții logico-morale diferite, ce sunt reunite în unitatea unui singur psihic și, pe de altă parte, generează și dualitatea dintre opțiunile medicului și cele ale pacientului în ceea ce privește viziunea asupra lumii și a sinelui. Odată înscris pe acest drum, atenționează Jung, pacientul dorește o formă de justificare, o probă permanentă a veridicității și justificării poziției pe care o adoptă medicul atunci când îi relevă existența unor conținuturi inconștiente, care nu se

[410] Gildersleeve, Matthew, *Se Faire Voir with Jung and the Ethics of Psychoanalysis*, în *Social Sciences*, vol. 16, nr. 6, 2017, pp. 19–20.

supun logicii raționale și eticii tradiționale, funcționând după o logică diferită și după o moralitate unică, ambele de ordin arhetipal. Jung consideră că numai un terapeut care și-a depășit propriile derapaje psihice periculoase și care a experimentat primejdia apropierii de nevroză este în măsură să răspundă pacientului, menținându-și protecția psihică împotriva unei exacerbări a fenomenului, deja evocat, al contra-transferului. O nevroză proprie a medicului, care este staționară și palpită în ascuns într-o zonă psihică aparent inactivă, poate fi declanșată violent în contact cu un pacient ce comportă simptomele unei nevroze asemănătoare. Jung subliniază, pe baza propriei experiențe clinice, că nici un psihoterapeut nu poate să îl asiste pe un pacient în confruntarea cu sine, mai precis cu inconștientul propriu, mai departe decât a reușit el însuși să ajungă[411]. Desigur că afirmația lui Jung ține seama de situarea diferită a celor doi, anume de aceea că un pacient poate să sufere de o boală psihică mai severă, pe când un medic se poate dovedi a fi perfect sănătos din acest punct de vedere. Dar ideea jungiană vizează, la modul general, confruntarea și descoperirea inconștientului, cu logica și morala sa arhetipală, cu energia lui simbolică și posibilele deschideri spre un necunoscut transcendent. Acest demers face parte din evoluția umană și fiecare este așezat în fața propriilor mobilități inconștiente, dar foarte puțini își asumă rolul unei evaluări a raportării la inconștient. Majoritatea ființelor umane preferă să trăiască raportându-se doar la conștient, ceea ce îi face și mai vulnerabili în raport cu influențele inconștiente.

Confruntarea dintre crezul etic tradițional și moralitatea inconștientă arhetipală se poate dovedi a fi una dintre cele mai dificile încercări atât pentru pacient, cât și pentru medicul psihanalist. Aici se petrece o fracționare în care individualitatea psihică a pacientului, asistat de către medic, schimbă registrul și tipologia raportării sale la lume și la propria prezență. Centrul de greutate al evaluărilor sale, nucleul energiei psihice a acestora este repoziționat din aria conștientului în cea a inconștientului, astfel încât atenția psihică este refocalizată dinpre exterioritatea înconjurătoare către dinamica interiorității. Abia odată cu această redirecționare începe și demersul taumaturgic, actul de vindecare ce constă în sondarea lăuntricului psihic și reperarea sursei ce alimenteză *sincopa nevrotică*.

[411] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei...*, *loc. cit.*, pp. 88–92.

Este vorba despre depășirea șocului inițial al întâlnirii dintre logica și etica tradițională cu logica și morala inconștientă, depășire urmată de această nouă îndrumare a atenției dinspre exterioritate, mai precis dinspre percepția exteriorității către dimensiunea interiorității psihice. Tot acest proces realizat de către psihanaliză și rezultatele sale pozitive finale în privința reducerii sau neutralizării diferitelor afecțiuni psihice indică, în opinia lui Jung, că factorul dominant la nivelul pihicului uman nu este de factură fiziologică, nu are legătură prioritară cu anatomia corporalității umane și cu reacțiile glandulare. Acest factor se relevă a fi inconștientul, cu necuprinsele sale conținuturi arhetipale spre care psihologia trebuie să își îndrepte explorările, renunțând la stereotipia raționalismului empirist, relevat ca o formă ascunsă de prejudecată și chiar frustrare științifică. În opinia lui Jung, preocupările ce țin de comportamentul uman și perspectiva asupra lumii nu pot să fie atribuite unor baze aparținând strict conștientului și lumii empirice; aria acestor problematici și aspecte definitorii pentru destinul uman este mult prea amplă și complexă ca să poată fi retribuită doar dinamicilor conștientului. Dimpotrivă, ele se relevă, prin intermediul explorărilor psihanalitice, ca fiind ancorate în sfera inconștientului arhetipal. Peste esența lor activă a fost proiectată o mască a raționalității cotidiene și a eticii social-religioase tradiționale. Angajamentul medicului psihanalist în această privință este să încerce sprijinirea și îndrumarea pacientului în radicalul său demers de a pătrunde dincolo de complexitatea unei astfel de măști, descoperind și aprofundând inconștientul. Actul în sine al asistării pacientului implică, la rândul său, un grad sporit de *responsabilitate* din partea medicului psihanalist, orice eroare la nivelul operaționalității pe conținuturile inconștiente riscând să accentueze ireversibil dezvoltarea unor nevroze. Tematica și aria preocupărilor psihoterapeutului îl apropie, în opinia lui Jung, de sfera de interes a filozofiei și religiei. Practic, psihanaliza coboară spre un domeniu psihic unde se reunesc factori primordiali pentru întregul comportament uman, iar această dimensiune este vizată intensiv de filozofie și religie. Metafizica, cu demersurile sale ontologice, fenomenologice și gnoseologice, sau teologia, cu încercările de a integra revelația și raporturile dintre ființa umană și Divinitate, nu pot să își dezvolte discursurile în afara raportării la profunzimile sufletului uman, profunzimi denumite de psihanaliză prin termenul

de inconștient. Adesea, consideră Jung, psihanaliza trebuie să facă apel la cumulările milenare ale celor două dimensiuni de trăire, explorare și creație ale omenirii, deoarece ele se dovedesc a deține deja mecanismele de conceptualizare și postulare a diferitelor manifestări inconștiente. Dar cu precădere religiile importante ale lumii dețin concretizate multiple sisteme simbolice ale arhetipurilor, care își manifestă, prin intermediul acestor concretizări, funcția de control asupra pulsiunilor inconștiente și de indicare a binelui și răului absolute, funcție care, în esență, este o funcție morală arhetipală. Jung insistă asupra ideii că dacă dominanta vieții psihice umane este de factură religios-filozofică, atunci se explică de ce majoritatea cazurilor nevrotice severe au ca factor principal și tematică obsesivă subiecte de natură religioasă și filozofică. Este vorba despre activarea acelor conținuturi inconștiente care sunt cu predilecție de substanță religios-contemplativă și care datează din evul apariției psihicului uman. Practic, structura arhetipală și conținuturile inconștiente sunt, în mare parte, de tip religios și filozofic. Astfel, conștientizarea acestora, mai precis aducerea lor la faza conștienței sau la nivelul conștientului, reprezintă un risc nu doar pentru pacient, ci și pentru medicul psihanalist.

Contactul sau impactul cu aceste conținuturi arhetipale arhaice, cu logica și tipul de moralitate indicat, este un eveniment psihic riscant și pentru psihoterapeut, nu doar pentru pacient. Medicul deține, la rândul său, un inconștient care poate fi tulburat de întâlnirea cu expresii arhetipale valabile pentru toți oamenii, care se desprind dintr-o structură arhetipală comună tuturor oamenilor. Întâlnirea cu o imagine arhetipală redată de către pacient poate fi întâlnirea cu aceeași imagine arhetipală pe care o deține și medicul la nivel inconștient și care, grație acestei reuniuni terapeutice, se poate activa. O asemenea activare se poate dovedi riscantă pentru psihicul terapeutului. Depășirea potențialului pericol ce poate apărea aici sau protecția în fața acestuia se pot realiza, susține Jung, prin apelul la sistemele terapeutice alternative propuse de către religii timp de milenii. De asemenea, se poate apela, ca factor de sprijin, și la anumite perspective sau concepții filozofice, care adesea au trecut și ele proba timpului, dovedindu-se eficiente și relevante pentru natura psihică a omului și în cadrul modernității. Jung consideră că se impune apelul la mecanismele psiho-terapeutice consolidate, cu precădere în cadrul marilor religii,

drept *sisteme totemice* care și-au asumat de la început misiunea exercitării controlului și a ordonării asupra pulsiunilor haotice ce irump convulsiv dinspre inconștient. Aceste sisteme totemice au impus soluții colective bazându-se pe materializarea mecanismelor arhetipale inconștiente, care manifestă un control peste pulsiunile instinctuale. Misiunea controlului asumat de marile religii nu este altceva decât o punere în acord cu funcționalitatea de controlare și ordonare inconștient-arhetipală a conținutului inconștient haotic. Această sincronizare poate fi extrem de utilă terapeutic și, în acest sens, apelul la mecanismele sale se dovedește benefic pentru situațiile psihice patologice.

Dificultatea majoră apare atunci când, susține Jung, pacientul refuză aceste soluții general-colective și se impune adaptarea lor semnificativă la cazul său specific sau impunerea altor soluții mai aplicate și mai compatibile în raport cu afecțiunea psihică respectivă. Aici se impune ca medicul să găsească împreună cu pacientul repere arhetipale diferite, dar născute tot din cuprinsul moralității arhetipale inconștiente, din sfera acelei morale primordiale, repere care pot fi compatibile cu tipologia psihică a pacientului. Este vorba de a accede către resursele nelimitate ale funcției morale arhetipale, funcție ce deține capacitatea indicării binelui și răului absolute, precum și forța energetică psihică de a ordona pulsiunile instinctuale. Prin urmare, pacientul trebuie să ajungă la acele arhetipuri ce exprimă binele și răul absolute pe înțelesul său, la nivelul simbolisticii sale arhetipale.

Medicul trebuie să renunțe, în opinia lui Jung, la sistemele totemice religioase, dar și la propriile mecanisme terapeutice *standardizate* pentru a face loc unui alt parcurs, ce îl conduce pe pacient la sesizarea și înțelegerea binelui și răului absolute printr-o simbolistică arhetipală specifică doar pacientului respectiv, prin apelul la imagini simbolice arhetipale conturate din copilăria sa și până la maturitate. Se vizează același obiectiv, dar utilizându-se un set de simboluri arhetipale individuale, specifice doar psihicului, mai precis, inconștientului ce aparține pacientului respectiv.

În acest mod se poate ajunge la asumarea binelui și răului absolute, dar și la confruntarea cu deficiența inițială generatoare de nevroză. Pentru realizarea acestui obiectiv, însă, se impune, susține Jung, ca medicul psihoterapeut să renunțe la propria axiomatică terapeutică și să își adapteze tehnica clinică în funcție de situația psihică a pacientului său. Acesta este

un alt pas calitativ al psihoterapiei, anume acceptarea ideii că uneori ea trebuie să se modeleze după configurațiile inconștiente ale pacienților și nu aceste configurații trebuie ajustate după standardul unei anumite tehnici psihanalitice. Dar pentru aceasta, este de părere Jung, este nevoie ca medicul să dovedească *flexibilitate terapeutică* și să înțeleagă că orice tendință de a rămâne inflexibil determină și potențează inhibarea și închiderea spre lăuntric a pacientului[412]sau lipsa de flexibilitate clinică, acesta percepând-o adesea drept un afront și o agresivitate la adresa personalității sale, a cărei afecțiune el nu o conștientizează, percepând propria patologie ca pe o normalitate[413]. Flexibilitatea medicului terapeut trebuie să fie, în viziunea lui Jung, flexibilitatea întregului demers științific modern. Odată cu desprinderea din atmosfera Evului Mediu târziu, cu impulsurile spirituale esențiale oferite omenirii prin apariția Renașterii și a Iluminismului, știința și-a asumat rolul de a neutraliaza efectele *superstiției morale,* descoperind în spatele acesteia mecanismele complicate ale frustrării, complexelor și refulării psihice. S-a ajuns la concluzia, adesea evocată de Jung, susținută de gânditori precum Nietzsche sau Freud, conform căreia a sosit momentul unei depășiri a tradiției și a unei recunoașteri a adevăratei naturi umane, anume cea instinctual-pulsativă. Sexualitatea sau voința de putere au devenit, în noua viziune, trăsături fundamentale ale ființei umane, caracteristici ce au fost cenzurate excesiv de către sistemele religioase. Odată cu experiențele tragice ale secolului al XX-lea, siguranța acestor teze a fost puternic afectată, iar problema moralității a revenit în prim-planul abordărilor psihologice. Pentru Jung, interogarea vizează aici cu precădere *superstiția morală*, mai precis ce este ea? Să fie doar rezultatul unei autoreglări a societății umane, care se desprinde din zorii omenirii, fiind cantonată în mecanismele religioase sau, dimpotrivă, este vorba de un strat mult mai profund, care a survenit odată cu structurile inconștiente, fiind parte a acestora? Capitolul de față a insistat asupra delimitării necesare pe care gândirea psihanalitică jungiană o postulează între morala secundă, cea în care se află cumulate imperativele de autoconservare a societății pe linia etică și comportamentală, și morala primară, cea care aparține mecanismelor arhetipale inconștiente. Superstiția ar putea fi, în acest caz, o emisie psihică

[412] Fordham, Michael, *Psihoterapie jungiană*, Editura Herald, București, 2014, pp. 192–193.
[413] Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei…*, *loc. cit.*, pp. 93–101.

a moralei primare, dar care a fost înveșmântată în chipuri diferite dictate de către tradiții și medii culturale diverse, mai precis impuse de către etici și obiceiuri aparținând unor locații și timpuri distincte.

Dacă știința trebuie să dețină o atitudine corectă și lucidă, atunci, consideră Jung, ea nu are dreptul să neglijeze evidențele ce trimit la existența unui nucleu moral arhetipal inconștient, a confunda morala primară cu eticile tradiționale social-religioase fiind un demers strict subiectiv, bazat pe limitările unor presupoziții dogmatice. Este necesară, așadar, recunoașterea influenței majore a impulsului sexual, a voinței de putere sau a tendinței de autoafirmare, tot atât de mult cum este vitală și acceptarea existenței inconștientului arhetipal, cu propriile sale repere morale. Misiunea științei moderne, cu precădere a psihologiei, implică recunoașterea și explorarea ambelor componente ale vieții psihice umane. Dar, susține Jung, pentru o depășire a stereotipurilor științei este necesară în primul rând o deschidere a omului ca individ spre cunoașterea și asumarea existenței realităților psihice conștiente și inconștiente din lăuntricul său. Experiența comună gnoseologică a omenirii nu se poate dezvolta decât prin intermediul amplificării experienței individuale de cunoaștere. Pentru ca bagajul comun al datelor și informațiilor cumulate de omenire să se poată îmbunătăți cu aceste evidențe, trebuie ca în primul rând individul să recunoască importanța instinctului pulsional, a controlului exercitat asupra sa de către eticile tradiționale social-religioase, dar și a controlului impus dinspre structurile inconștiente, dinspre cerințele moralei arhetipale. Numai printr-o astfel de viziune simbiotică, pe care Jung o sprijină, se poate înregistra un progres real la nivelul cunoașterii individuale, care să poată susține evoluția gnoseologică universal-umană. *Cunoașterea de sine individuală* poate conduce la *cunoașterea de sine a întregii omeniri*.

Desigur, asumarea unei astfel de atitudini este urmată în primă instanță de o răsturnare a principiilor etice tradiționale, astfel încât ceea ce era declarat moral poate să fie postulat drept imoral și invers. În acest sens, susține Jung, aproape întotdeauna *noutățile morale* sunt considerate *imoralități*, staționarea mentalităților și tendința de conservare a tradiției încercând să se impună aici. Progresul cercetărilor psihanalitice, care au dus la sesizarea fondului inconștient al moralei autentice, va fi considerat *nepotrivit* deoarece ele neliniștesc, scot din stereotipia confortabilă a viziunii unei lumi interioare

omenești care nu comportă sfere incontrolabile, necircumscrise, nelimitate în energia lor psihică. Jung distinge în acest context între *conștiința biologică* și *conștiința istorică*. Conștiința biologică vine să cuprindă conceptual tot spectrul descoperirilor ce vizează natura psiho-fizică a ființei umane, reperele care permit o actualizare a imaginii de ansamblu despre prezența și destinul omenesc. Aici se află inclusă și evidența existenței inconștientului individual și colectiv, entități psihice activ-telurice, care nu sunt posedate de către specia umană ci, dimpotrivă, o posedă pe aceasta.

O astfel de constatare deschide spre înțelegerea realității arhetipului și a moralei arhetipale primare, morală care decide asupra binelui și răului absolute. Conștiința istorică reprezintă acea sedimentare de imperative și cunoștințe relative care au contribuit la stabilizarea dinamicii sociale și a progresul său constant. Rolul său, dar și anumite adevăruri afirmate în cadrul evoluției sale, reprezintă elemente a căror importanță este de necontestat pentru întreaga evoluție a omenirii. Dar cunoașterea umană nu se poate și nu trebuie să se oprească la nivelul acestei conștiințe, în esență stagnarea la stadiul datelor sale fiind o stagnare la etajele de suprafață ale dinamicii conștientului. Reunirea dintre conștiința biologică și cea istorică determină, în opinia lui Jung, efecte extrem de intense asupra dilemelor existențiale ale omenirii. Astfel, înțelegerea departajării dintre imperativele etice social-religioase și simțământul inconștient al binelui și răului absolute poate genera un alt tip de asumare a responsabilității în ceea ce privește interrelaționarea umană.

Plecând dinspre morala inconștientă arhetipală și încercând asumarea controlată a reperelor etice se realizează o conexiune ce poate stabiliza individualitatea umană în comportamentul său raportat la sine și la celelalte individualități. Jung nu susține ideea unei discrepanțe conflictuale între cele două paliere psihologice ale eticii social-religioase și moralei arhetipale; dimpotrivă, consideră că abia reunirea și calibrarea lor reciprocă poate susține un ev superior pentru ființa umană, o etapă istorică în care primejdiile nevrozelor în masă, care au lovit secolul al XX-lea, să poată fi evitate. Ca potențialitate înnăscută, susține Jung, cunoașterea trebuie să își urmeze parcursul, depășind atât materialismul, cât și idealismul, dogmatismul științific și lipsa de argumentare. Ea trebuie să recunoască existența inconștientului individual și colectiv, precum și funcția morală

arhetipală, dar și incapacitatea sa prezentă de a defini cu exactitate tipologia și funcționalitatea acestor structuri și capacități ale energiei psihice inconștiente[414]. În acest context, demersul științific al psihanalizei trebuie să urmeze acea antică cale a înțelepciunii care este drumul de mijloc. În opinia lui Jung, psihanaliza poate împrumuta din cunoștințele sale atât creștinului, cât și anticreștinului, ea poate dărui datele obținute prin explorarea psihicului uman fără a se pronunța părtinitor pentru o anumită orientare religioasă sau filozofică. Faptul că analizele sale o conduc spre confirmarea existenței unui *nucleu arhetipal moral* la nivelul inconștientului nu înseamnă că ea își asumă o pronunțare ultimă referitoare la acesta, o decizie care să impună preluarea acestui adevăr psihic forțat de către religie sau filozofie. Psihanaliza doar indică semnele prezenței acestor elemente tot atât de ferm cum indică și prezența, extrem de influentă psihic, a *pulsiunii sexuale*. Este responsabilitatea celorlalte domenii dacă și cum vor integra aceste informații în propria identitate funcțională și în dimensiunea terminologică specifică.

Concluzionând, se poate spune că gândirea psihanalitică a lui Carl Gustav Jung susține, așadar, evidența existenței unei *funcții morale a structurilor arhetipale*, existența unei *morale inconștiente de tip arhetipal*. Este vorba, în esență, pe de o parte de activitatea de control și informare a conținutului general inconștient, iar pe de altă parte despre indicarea inconștientă a binelui și răului absolute, departajate de binele și răul relative, postulate de către eticile social-religioase. Așadar, *funcția morală arhetipală* este o componentă *înnăscută și nu dobândită* a psihicului uman, o funcție care se exprimă prin intuiție, simțământ și vocea cugetului, voce pe care credincioșii o pot identifica ca fiind *Vox Dei*. Ea indică când o situație este dominată de binele sau răul absolute. Totodată, materializările simbolice ale arhetipurilor prezente, mai ales la nivelul sistemelor terapeutice ale religiilor, ilustrează forța de control a arhetipurilor asupra haosului și fluctuațiilor energiei psihice inconștiente, forță ce nu permite descătușările instinctual-imorale manifeste.

În ce măsură și cum sunt preluate și asimilate aceste date, constatate în primul rând experimental de către psihanaliză, reprezintă o problematică

[414] Franz, Marie-Louise von, *Visele și moartea*, Editura Nemira, București, 2015, pp. 196–197.

ce nu mai intră în aria de competență a medicului psihoterapeut. Totuși, Jung consideră că o meditație temeinică asupra cercetărilor psihanalitice evocate aici, precum și o însușire a lor adaptată domeniilor de altă orientare, fie ele reale sau umaniste, ar fi *necesare dar nu și suficiente* pentru determinarea unei vigilențe sporite în ceea ce privește derapajele psihice inconștiente mai ales la nivel colectiv, dezechilibre care au scos la lumină și materializat, prin tragediile colective ale secolului al XX-lea, deschideri spre conținuturi inconștiente negative și distructive. Ca atare, se impune asumarea descoperirilor psihanalitice care vizează funcția morală arhetipală inconștientă și de către *conștiința individuală și colectivă* a omenirii astfel încât apariția dramelor istorice să poată fi evitată nu doar teoretic dar și prin opțiunile, conduita și faptele fiecărei ființe umane.

CAPITOLUL al III-lea

FENOMENALITATEA ARHETIPALĂ ȘI VALENȚELE SALE DE ORDIN MORAL

III.1. Complexitatea psihanalitică a manifestărilor arhetipale și extrapolarea lor simbolică peste demarcația dintre inconștient și conștient. Psihanalistul între hermeneutică și morală

III.1.1. *Arhetipologia* și clasificări reprezentative ale structurilor arhetipale. Sensul și meta-sensul conceptului de *Archetypos*. Arhetipurile metafizice, culturale și psihologice. Arhetipurile *metafizice* transcendente de linie conceptuală platonică. Arhetipurile metafizice imanente de linie conceptuală aristotelică. Destinul arhetipului metafizic sub incidența hermeneutică a gândirii platonice, aristotelice, neo-platonice, patristice, scolastice și renascentiste. *Marsilio Ficino* și saltul de la arhetipalul intelectului divin la arhetipalul intelectului uman. Arhetipul *cultural* și *Weltanschauung*. Arhetipalul în gândirea religioasă și simbolică: *Mircea Eliade*, *Ion Petru Culianu*, *Ernest Cassier*, *Gilbert Durand*, *Gaston Bachelard*. Arhetipul *psihologic* și deschiderea jungiană a problematicii inconștientului colectiv

Demersurile teoretice și experimentale dezvoltate de către gândirea psihanalitică și activitatea clinică a lui Carl Gustav Jung, așa cum s-a încercat să se evidențieze în capitolele anterioare, conduc spre postularea existenței câtorva realități psihice sau sufletești reprezentative pentru destinul individual uman și pentru întreaga omenire. Este vorba despre dimensiunea *inconștientului individual*, plasată în spatele sau, mai precis, dincoace de conștientul individual, și de *inconștientul colectiv*, bază și temelie a conștiinței colective umane, univers cumulativ pe natura căruia se inserează și inconștienturile individuale. Deci, în spatele sau dincoace de inconștientul individual s-ar afla inconștientul colectiv, fondul psihologic universal în care sunt sedimentate resorturile prime psihice ale omenirii și *posibile* deschideri spre zone transcendente.

Unitatea funcțională primordială a inconștientului individual și colectiv ar fi reprezentată, conform gândirii jungiene, de către *arhetip*. Așadar, există structuri sau *formațiuni arhetipale ce țin de inconștientul individual*, formate pe parcursul vieții fiecăruia dintre noi, și *formațiuni arhetipale ancestrale înnăscute,*[415] care aparțin fondului psihic inconștient universal al omenirii, structuri a căror proveniență rămâne neclară, cert fiind faptul că ele au apărut odată cu sfera psihică a ființei umane. Individul este, așadar, dominat la nivel inconștient de arhetipurile universale, aparținând inconștientului colectiv ca sferă psihică *înnăscută*, și de arhetipurile individuale, aparținând inconștientului individual, structură de suprafață potențată de evoluția psihică individuală de-a lungul vieții.

Activitatea onirică, visul, reprezintă un cadru exemplar pentru activitatea și distincția acestor unități inconștiente. Există anumite simboluri care apar în vise numai la anumiți oameni, iar atunci înseamnă că este vorba de manifestarea unor arhetipuri individuale, specifice pentru un anumit om, arhetipuri formate inconștient dinspre copilăria acestuia, și există simboluri arhetipale care se repetă la toți oamenii, mai precis care apar în toate visele și semnifică cu aproximație aceeași temă. Aceste structuri simbolice onirice indică de fapt manifestarea unor arhetipuri universal-umane, care survin din *nelimitatul* energiei psihice și informației caracteristice inconștientului colectiv[416].

Așa cum un singur om își poate forma propriul vocabular oniric, cunoscând după un timp ce înseamnă anumite simboluri pe care numai el le visează, tot astfel la nivelul întregii omeniri se poate vorbi despre un vocabular oniric comun, care indică semnificația unor simboluri arhetipale visate de marea majoritate a ființelor umane, indiferent de apartenența spațio-temporală, rasială sau religioasă. Pentru Jung, *visul reprezintă calea regală* spre inconștientul individual, dar mai cu seamă spre cel colectiv. Arhetipurile individuale și cele colective dețin *o funcție morală* esențială, adică ele activează pentru indicarea unui bine și a unui rău absolute, profunde și independente în raport cu mundaneitatea umană, și totodată exercită un control asupra furtunii psihice inconștiente, control ce nu

---

[415] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…, loc. cit.*, pp. 97–98.

[416] Stekel, Wilhelm, *Limbajul viselor*, Editura Trei, București, 2014, pp. 20–21.

permite derapajul și dezechilibrul psihic generator de nevroze distructive individuale și colective.

În acest sens, atunci când cineva a visat un simbol arhetipal fie personal, aparținând registrului său oniric, fie universal, recunoscut la nivelul experienței viselor omenirii, visătorul se poate întreba dacă respectivul vis indică o situație ontică benefică sau nu, un context *pozitiv* sau *negativ*? Arhetipul visat poate sugera un bine sau un rău manifeste, care nu are legătură cu binele și răul relativ, cu cele considerate bune sau rele de către mentalitatea socială sau religioasă a comunității de care aparține visătorul. Visul indică prin intermediul arhetipului un adevăr nerelativ, un bine și un rău de nivel absolut. Totodată, activitatea arhetipală inconștientă controlează pulsiunile intense inconștiente, în afara acestui control erupția unor asemenea fluxuri inconștiente generând dezechilibre și haos psihic individual și colectiv.

Pentru Jung, mentalitatea sau tradiția etică, grefată pe necesitățile sociale și religioase ale comunităților umane, își are originea la nivel *proto-genetic*, tot în activitatea inconștientului colectiv, dar ea s-a dezvoltat asemenea unei ramuri secunde care în cele din urmă s-a adaptat și conformat întru totul necesităților sociale cotidiene. Fenomenul este asemănător cu apariția și dezvoltarea acelui *creștinism surogat*, socializat, instituționalizat excesiv, ancorat în necesitățile socio-istorice și astfel responsabil de fenomenele radicalismului religios, precum *Inchiziția* sau *Cruciadele*. Este vorba despre o desprindere în raport cu mesajul creștinismului cristic, desprindere care culminează cu dezvoltarea unor direcții dogmatic-ideologice opuse acestuia, direcții ce au potențat reacțiile anti-creștine ale Iluminismului francez sau ale filozofiei nietzscheene.

Tot astfel, etica socio-religioasă este îndepărtată față de *morala arhetipală* inconștientă, această etică fiind identificată de către Jung drept morală *secundă*, o direcție desprinsă din experiențele primare ale inconștientului arhetipal, dar permutată ulterior și adaptată necesităților de conservare, supraviețuire și progres ale societăților umane. În gândirea psihanalitică a lui Jung, dincoace de conștientul individual se află inconștientul individual dominat de arhetipurile individuale și universale, cu funcția lor moral-echilibrantă, iar dincoace de inconștientul individual se află inconștientul colectiv, sediu al activităților arhetipale primordiale.

De precizat faptul că în viziunea lui Jung, nu se poate vorbi de frontiere ce țin la distanță aceste dimensiuni psihice ale ființei umane. Dimpotrivă, inconștientul individual manifestă frecvente extrapolări și influențe în sfera conștientului individual, iar inconștientul colectiv intervine în inconștientul individual și în cel colectiv, această intervenție fiind de ordin arhetipal. Visele, creațiile culturale și ustensilele ritualice ale marilor religii sunt, în opinia lui Jung, de natură arhetipală, fiind inspirate și potențate dinspre zonele activității psihice inconștiente. Dacă în spatele acestor activități se află, ca ultimă și întemeietoare dimensiune, inconștientul colectiv cu structurile sale arhetipale, atunci se impune găsirea unor răspunsuri la interogările ce vizează cu precădere tipologia, dinamica și funcționalitatea inconștientului colectiv, împreună cu structrurile arhetipale și funcția lor morală.

Jung subliniază faptul că atunci când vorbim despre inconștientul colectiv și mobilitățile arhetipale, interogările ca și răspunsurile lor nu pot fi decât repere orientative, d*eschideri* spre evidențe *posibile*, problematizări ce invită la o meditație riguroasă asupra respectivelor tematici. Pretenția de a veni aici cu întrebări și răspunsuri ireversibile, cu un grad absolut de adevăr este exagerată și indică o aproximare eronată a tematicii explorate. Discuția despre spiritul uman, consideră Jung, este în esență nesfârșită, precum ar putea fi și resursele arhetipal-inconștiente.

Nu întâmplător cromatismul evoluției conceptelor de *arhetip* și *arhetipal* este extrem de vast, tranzitând întreaga spiritualitate a omenirii în cadrul amplului demers de identificare și postulare a unor repere prime, întemeitoare de sens la nivelul dinamicii meditației filozofice, a creativității culturale sau discursului explorator psihologic[417]. Asumându-și acest discurs, Jung realizează necesitatea unei ample deschideri în tematica arhetipului și a mobilităților inconștiente, spre dimensiunile filozofiei și culturii, analitica psihologică unidirecționată manifestând sincope și lacune evidente. În acest context, raportarea la înțelegerea arhetipului și a inconștientului în baza unor direcții de cercetare diferite față de psihologie s-a impus cu necesitatea unei condiții de neocolit.

---

[417] Neumann, Erich, *The Great Mother. An Analiysis of the Archetype*, Editura Princeton University Press, New Jersey, 1974, pp. 3–7.

Astfel, psihanaliza a trebuit să-și asume *tipologia arhetipală* apărută și postulată nu doar dinspre propriile sale cercetări, ci și din simbioza acestora cu diferite contribuții din aria cultural-filozofică. Numai în acest mod perspectiva asupra arhetipului, ca *unitate primordială funcțională a inconștientului*, individual și colectiv deopotrivă, s-a perfecționat, cuprinzând o rază tot mai largă de aspecte și trăsături caracteristice pentru structurile arhetipale. În acest context, se poate menționa faptul că istoricul terminologic și conceptual al arhetipului relevă o evoluție mult mai amplă decât ar lăsa poate să se întrevadă la un prim contact hermeneutic. Această constatare vine în urma reluării discuției despre arhetip odată cu explorările filozofiei moderne, care încearcă din nou găsirea și evidențierea acelui registru invariabil al temeiurilor existenței umane în special, dar și a existenței în general.

Este vorba cu precădere de eforturile metafizice de a relansa căutarea unor *fenomene prime,* cum le numea Goethe, sau a unor *principii primordiale,* așa cum le gândiseră anterior spiritele inspirate ale Antichității. Apariția *arhetipologiei*, ca preocupare sistematică de aflare și definire a unor temeiuri prime, matriciale la nivelul întregii ființări, s-a impus ca o rezultantă firească. Această dimensiune de cercetare și-a asumat misiunea de a explora posibilitatea existenței și acțiunii unor factori invariabili, nerelativi, care stau la baza ontică și gnoseologică a prezenței umane în lume. Dinspre un astfel de studiu complex s-a cristalizat departajarea acestor factori, definiți drept *arhetipuri*, în *trei* categorii, anume arhetipurile *metafizice*, *culturale* și *psihologice*. De menționat faptul că în interiorul fiecăreia dintre aceste grupări s-a menținut sensul vital al noțiunii de *archetypos*, sens indicat de originea terminologică greacă a acestuia, care reunește cuvântele *arche*, adică început și *typos*, ce reprezintă noțiunea de *tip*. Acest sens trimite, așadar, la ideea de tipar inițial, de formă a începutului, de figură care circumscrie substanța primă, de model și principiu ce încadrează energia sau conținutul, considerate drept temelie ori bază nerelativă.

Arhetipurile metafizice își au originea conceptuală în departajarea efectuată de către gândirea lui Platon asupra imaginii întregului demiurgic. Conform relatărilor platonice, cu precădere din cadrul dialogului *Timaios*, există o lume a esențelor eterne, a Ideilor perfecte, și o dimensiune a elementelor efemere, supuse disoluțiilor temporale, o sferă a *copiilor imperfecte,*

care doar reflectă realitatea absolută a *Ideilor*. Avem, așadar, desfășurat tabloul unui univers bipolar, în care întreaga complexitate a lumii spațio-temporale este doar o copie a unui model perfect, situat în plan transcendent. Există, prin urmare, un plan al modelelor perfecte de natură transcendentă și un nivel al imitațiilor acestor modele, care se manifestă asemenea unor matrițe eterne, matrițe denumite arhetipuri. Actul de *participare* reprezintă unica posibilitate prin care copiile imperfecte se pot apropia de Ideile absolute sau de arhetipuri, în accepțiunea gândirii lui Platon.

Aici arhetipurile sunt gândite metafizic, drept unități transcendente la care accesul se poate realiza numai în condițiile desprinderii de omogenitatea înșelătoare a lumii efemere, univers amăgitor comparat de Platon, în *mitul peșterii*, cu o cavernă din care se desprind puține ființe umane capabile de ascensiunea spre adevărul din exteriorul acestei captivități hipnotice. Teza platonică a fost preluată ulterior de tradiția iudeo-creștină, astfel încât din perspectiva lui Filon din Alexandria, a lui Pseudo Dionisie Areopagitul sau a lui Augustin, arhetipul înglobează o natură transcendentă cu o natură inteligibilă, ajungând să semnifice gândurile, *ideile lui Dumnezeu*.

Este vorba despre acele forme absolute situate în faza de preconcepție, care urmează a fi proiectate asupra materiei, infuzând-o informațional și, astfel, activând-o prin identitățile vieții spațio-temporale. Ideea de arhetipuri imateriale situate în intelectul divin sau de arhetipuri ca forme transcendent-inteligibile va reveni, sub diferite perspective metafizice, fiind activă în filozofiile ce enunță existența unui *Principiu Prim* sub titulatura de Pleroma, Unul sau Voința. Această natură transcendentă a arhetipurilor a fost contestată, pentru prima dată după Platon de către Aristotel. Viziunea sa exact-mecanicistă asupra lumii a dus la respingerea ideii de transcendență arhetipală.

Pentru Aristotel, arhetipurile sunt mult mai aproape de existența și cunoașterea noastră. Ele nu se află într-un alt plan ontic, spre care noi trebuie să tindem doar prin fenomenalitatea participațiunii la ele. Arhetipurile, în versiunea aristotelică, dețin o natură imanentă, ele sunt cauzele formative ale lucrurilor, forme departajante ale materiei. Ca urmare, arhetipurile metafizice imanente nu pot fi, în versiunea aristotelică, desprinse, separate de substanța pe care o informează. În acest aspect constă confirmarea

imanentismului lor. Este vorba despre o acțiune care este și se menține în interioritatea materiei, nu o părăsește pe aceasta și nu deține un moment anterior în care s-a proiectat asupra omogenității sale. Arhetipurile aristotelice pot fi gândite, așadar, drept energii configuratoare ale materiei. Plecând dinspre această viziune, arhetipurile metafizice au cunoscut o nouă interpretare, anume cea de unități primordiale de forță asemănatoare, în limbajul *stoic*, unor semințe cumulative a tuturor caracteristicilor ontice ale lumii.

Odată încolțite, aceste semințe își extrapolează potențialul nelimitat, iar ceea ce era concentrat la nivel miniatural se transpune într-o realitate de proporții. Denumite *logos spermaticos*, ca nuclee de energie și informație, ele vor atrage ulterior gândirea *alchimiștilor* și a unor spirite universaliste precum Johann Wolfgang von *Goethe* care, referindu-se la aceste unități sau arhetipuri, utilizează termenul de *fenomene originare*. *Arhetipurile culturale* vin să desemneze acele imagini în care se concentrează și se materializează potențialitatea creațională cumulată la nivelul global al activității umane inovatoare sau dezvoltată în cadrul unor paliere individuale, particularizate. Este vorba despre acele trasee de cunoaștere și creație pe care și le asumă întreaga omenire, dar și anumite zone antropologice tipice ale acesteia. Există arhetipuri culturale ale unui parcurs cultural universal, al unui *Weltanschauung* drept expresie spirituală general-umană, precum există arhetipuri culturale active la nivelul fiecărui *Weltanschauung* particular, ce exprimă cultura unei națiuni sau a unei epoci specifice.

Acel spirit al epocii sau al națiunii este reflectat din plin de către arhetipurile culturale, practic ele manifestându-se similar unor forme ce reflectă concentrat substanța mentalității culturale respective, organizând-o și generându-i în acest mod capacitatea de a fi expusă și înțeleasă de către alte mentalități și orientări culturale. Adesea se intră în contact cu o cultură străină prin intermediul întâlnirii cu arhetipurile reprezentative ale acelei culturi, iar dacă se are în vedere înțelegerea fenomenului cultural evolutiv al întregii omeniri, atunci contactul cu formele-arhetip ale acesteia devine o necesitate inevitabilă. Marile creații ale umanității reunesc aceste simboluri arhetipale de ordin cultural, simboluri a căror analiză relevă viziunea și mentalitatea unei epoci sau progresia întregului spirit creativ și explorator al ființei umane.

Centrul de greutate al Arhetipului cultural vine să expună, la nivel eidetic, viziuni și credințe, aspirații și crezuri generativ-artistice sau exploratorii și, plecându-se dinspre dinamica și coloratura lor antropologică, se poate ajunge la înțelegerea motivațiilor și sensurilor învestite în creațiile și demersurile respective. În acest sens, cum indică și gânditori precum Mircea Eliade sau Ion Petru Culianu, fenomenalitatea religiilor, a miturilor sau a legendelor poate reuni însemnate sisteme arhetipale culturale, semnele unei expresii concentrate a diferitelor trăiri și contemplări umane ce vizează raportarea la întregul existențial enigmatic. Practic, prin intermediul arhetipului cultural se exprimă cumulativ serii ample de mentalități tradiționale, ce nu pot fi descrise la fel de fidel prin intermediul discursului explicativ. Este vorba despre faptul că o expresie arhetipală, un simbol sau formulă simbolică, exprimă mult mai concis și mai elocvent realitatea unei dimensiuni afectiv-mentale de la nivelul unei epoci, națiuni sau chiar de la nivelul întregii umanități.

Una dintre însușirile pozitive ale arhetipurilor culturale constă în faptul că ele nu se comportă întocmai ca unele unități funcționale rigide, ci dimpotrivă, ele cunosc o dinamică a cărei intensitate este gestionată numai în raport cu evoluția fenomenului pe care arhetipurile respective îl exprimă simbolic. Odată cu diminuarea unei dimensiuni culturale va fi redusă și mobilitatea arhetipurilor culturale prezente în aria acelei dimensiuni. Și invers, odată cu ascensiunea sau amplificarea activității culturale specifică unei anumite sfere spațio-temporale, se poate observa și o potențare a activității arhetipale de tip cultural, practic în acest caz survenind o erupție de arhetipuri culturale capabile să redea cromatismul și eflorescența valorilor culturale nou apărute în perimetrul respectiv[418].

Asistăm aici, așadar, la un fenomen de flux și reflux cultural în care, odată cu revărsarea creaționalității culturale se manifestă și necesitatea unei intensificări a expresei arhetipale de ordin cultural, iar atunci când intervine declinul cultural, el include și fenomenul decăderii simbolisticii arhetipale de tip cultural, prezența sa nemaijustificându-se în noile condiții. Arhetipul cultural este poziționat în zona de operaționalitate a imaginarului, unica sferă învestită cu o largă capacitate de reprezentare

418 Braga, Corin, *10 Studii de Arhetipologie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, pp. 1–11.

și simbolizare a realităților exterioare și interioare. Dinspre această perspectivă se poate aminti contribuția lui *Gaston Bachelard* la analitica *gândirii în imagini*, a imaginației ca funcție de expresie culturală arhetipală și dimensiune a reducției simbolico-eidetice[419], dar și de Gilbert Durand, cu specificul preocupărilor sale pentru semantismul imaginarului, ca temelie a gândirii raționalizate, pentru *formele antropologice imaginare* caracteristice dezvoltărilor mitice și artistice[420], sau de gândirea blagiană, ce propune ideea unei *matrițe stilistice abisale*. Viziunea asupra existenței arhetipurilor psihologice vine, de la începutul deschiderilor sale conceptuale, să nege unilateralitatea înțelegerii structurilor arhetipale drept forme imanente ale realității obiective. Conform acestei perspective, arhetipurile aparțin propriului nostru mecanism interior de cunoaștere și percepție, ele sunt categorii, forme, matrițe care se manifestă și funcționează intens și constant dinspre profunzimea sufletului sau a psihicului nostru către exterioritate. Este respinsă, în consecință, teza survenirii arhetipale dinspre mediul extern spre sfera interiorității noastre psihice. Desigur, aici se poate gândi exclusivist, respingând posibilitatea de existență a mai multor tipuri de arhetipuri alături de cele psihologice, sau se poate aborda o astfel de tematică relaxând demersul hermeneutic până la accepțiunea prezenței unor categorii diferite de arhetipuri care coexistă împreună.

Într-o astfel de versiune, arhetipurile metafizice, culturale și psihologice nu se exclud ci, dimpotrivă, contribuie împreună la dinamica interrelaționărilor umane, abordarea lor analitică potențând o imagine completă asupra universului ontic și gnoseologic uman. Arhetipurile psihologice, indiferent dacă sunt gândite alături de celelalte categorii arhetipale sau, dimpotrivă, sunt vizate ca unicele forme arhetipale reale, constituie o temă abordată frecvent de preocupările filozofice ce vizează aspectele ontice și cele referitoare la modalitățile de funcționalitate ale cunoașterii umane. Din această perspectivă, arhetipurile au fost delimitate drept unități conștiente, structuri ce țin de cunoașterea conștientă, și unități inconștiente, elemente care operează în zona de interferare gnoseologică inconștientă.

---

419 Bachelard, Gaston, *The Poetic of Space*, Editura Beacon Press, Boston, 1994, p. 219.

420 Durand, Gilbert, *Structuri antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 29.

Pentru postularea arhetipurilor ca unități aparținând cunoașterii conștiente, un rol semnificativ l-a deținut dezvoltările teoretice scolastice care, plecând de la necesitatea recunoașterii existenței unor matrițe ontice universale, a unor forme în regimul cărora lumea a fost generată de către Dumnezeu, ajung la ideea unei imperative reflexii a acestora la nivelul mecanismelor de cunoaștere umană. Este imposibil, conform acestor teorii, să poți cunoaște creația divină și formele sale de survenire și dezvoltare macro- și microcosmică, dacă nu meditezi tu însuți în registrul acestor forme, dacă propria ta abordare intelectivă nu se încadrează și nu se informează conform acestor matrițe primordiale. S-a impus glisarea problemei arhetipurilor din zona ontologică în cea gnoseologică, pentru ca ulterior să fie trasmutată în sfera preocupărilor psihologice.

Disputa universaliilor între orientarea realistă și cea nominalistă, precum și reluarea tezelor platonice în cadrul gândirii renascentiste au deschis zorii acestei ample permutări. Marsilio Ficino afirma deja că structurile arhetipale prezente la nivelul spiritului divin[421] trebuie să se afle și în sufletul uman, prin intermediul lor fiind garantată procesualitatea corectă a cunoașterii umane. Empiriștii englezi, dar cu precădere gândirea kantiană, vor relua teza prezenței unor structuri nerelative funcționale la nivelul cunoașterii umane, iar Ernest Cassier va atenționa asupra capacității simbolice a acestor parametri gnoseologici, evocând conceptul de *gândire simbolică* ca o dimensiune inedită, specifică ființei umane[422].

Odată cu inaugurarea psihanalizei freudiene, s-a deschis un perimetru nou de investigare a conceptului de *arhetip*. Sesizarea freudiană a existenței unui inconștient, drept univers psihic profund situat dincoace de cadrele conștientului mundan, a reprezentat un prim pas, însă turnura marcantă la nivel conceptual și experimental a constituit-o viziunea psihanalitică a lui Carl Gustav Jung. Pentru această nouă perspectivă psihologică, *arhetipul* devine un concept central, alături de cel al *inconștientului colectiv*. Jung utilizează o terminologie diversificată pentru a denumi aceste unități funcționale inconștiente. Pentru început, le prezintă cu titlul de imagini

[421] Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, pp. 98–99.
[422] Cassier, Ernest, *Eseu despre om*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 43.

primordiale, apoi dominante non-personale și puncte nodale psihice, pentru ca în final să opteze în favoarea denumirii de arhetipuri[423].

Ele reprezintă, în accepțiunea conceptuală jungiană, modele sau matrițe inconștiente care dețin funcția de organizare și control asupra conținuturilor pulsative inconștiente, dar și de segregare simbolică a binelui absolut de răul absolut, capacități reunite de Jung sub titulatura de *morală arhetipală primordială*. Aceste structuri reprezintă unități funcționale ale inconștientului individual și colectiv, mai precis ele se împart, așa cum a fost deja menționat, în arhetipuri individuale, aferente inconștientului individual, și arhetipuri general-umane, constituiente ale inconștientului colectiv. Erupția lor la nivelul conștientului se materializează prin intermediul conținutului oniric, simbolic sau prin concretizările ritualic-religioase și culturale[424].

III.1.2. *Inconștientul individual* ca inconștientul de suprafață psihică și *inconștientul colectiv* drept inconștientul de adâncime psihică. Mobilități arhetipale la nivelul *mitologiei* și *basmului*. *Eroul* și *zeul solari* drept imagini arhetipale ancestrale. Interpunerea factorului *celest*. Expresia simbolică a circularității morții și renașterii în confruntarea cu *umbra*, la nivelul registrului mitic dionysiac și creștin. Desprinderea de *experiența inconștientă personală* prin participare la lumea *arhetipurilor colective*. Similitudini cu *participația* platonică la lumea *Ideilor* Perfecte. Cazurile psihologice a lui Niklaus von Flue și Jacob Böhme: imaginea *Trinității* ca *mandală* și experimentarea Dumnezeirii drept *deus absconditus*. Imaginea arhetipală a *Divinității*. Triada arhetipală *umbra-anima-sens primordial*. Psihoză și nevroză. Disociație și individuație. Fixația, autonomia și posesiunea arhetipale. Tratarea psihoterapeutică a psihozei și nevrozei drept o problemă de *ordin moral*

Jung a constatat că ideea de inconștient poate genera o enormă îngrijorare sau chiar teamă și din acest motiv ea a fost adesea eludată. Se naște sentimentul firesc al nesiguranței în fața unui univers necontrolabil, cu resurse incalculabile și greu de imaginat în totalitate. Odată cu postularea

---

[423] Durand, Gilbert, *op. cit.*, p. 57.
[424] Braga, Corin, *op. cit.*, pp. 11–20.

psihanalitică a termenului, s-a încercat o recunoaștere a posibilității de existență a unui astfel de perimetru profund al spiritului uman, dar poate tot din încercarea de a evita o cercetare directă asupra sa, el a fost catalogat drept un sector al sedimentărilor negative, al refulărilor toxice ale psihicului uman.

Meritul explorărilor freudiene constă aici în faptul că a atenționat asupra posibilității de existență a inconștientului individual, dar eroarea sau deficiența acestor explorări se relevă în faptul că a gândit sfera inconștientului drept un dat psihic negativ, sumbru, omul însuși fiind creditat cu un abis sufletesc întunecat, de a cărui conținut este mai bine să nu avem cunoștințe detaliate, ele fiind grobiene și de tip pur instinctual. Sexualitatea ar fi pulsiunea primordială a acestor conținuturi inconștiente, întreaga dimensiune a creației și existenței umane rezumându-se la dorința sexuală, refularea și sublimarea energiei sale.

Pentru Jung, așa cum a fost evidențiat deja în această lucrare, o astfel de interpretare și propunere conceptuală s-au dovedit a fi insuficiente, ele acoperind doar o parte din arealul imens al existenței și manifestărilor psihice omenești, fluctuațiile energiei sexuale fiind determinante cu precădere în cazurile de complex nevrotic[425]. Din perspectiva gândirii psihanalitice jungiene există un *inconștient individual*, de suprafață, care înglobează experiența noastră cumulată din primii ani de viață și până în prezent. Acest inconștient este responsabil de sedimentarea multiplelor tendințe remarcate la nivelul conștientului, este temelia pentru un număr impresionant de nuanțe atitudinale, de reflexe, stereotipii, ținute obsesive sau tendințe comportamental-afective. Dinspre acest inconștient individual sau personal răzbat complexele afective individuale, care ne particularizează și ne disting adesea în raport cu semenii noștri.

Dar, consideră Jung, există și un *inconștient de adâncime*, situat dincoace de inconștientul personal, un *inconștient colectiv*, analog unui mediu comun psihic al omenirii unde s-au cumulat experiențele ancestrale de origine greu identificabilă, precum și amprenta unor stări care ar putea deține surse necunoscute. Inconștientul colectiv reprezintă un fundal pe care se pot înscrie diferite dinamici ale inconștientului personal, dar și ale conștientului colectiv și personal.

---

[425] Jung, Carl Gustav, *Psihogeneza bolilor spiritului…*, *loc. cit.*, p. 145.

Practic, întreaga trăire și acțiune a ființei umane este suprapusă pe acest fundal primordial, care nu doar îndrumă dinamicile existenței, afectivității și mentalului uman dar le și controlează sau influențează major. Atât la nivelul inconștientului personal, cât și la nivelul inconștientului colectiv există unități primordiale de funcționalitate care dețin capacitatea de a ordona și circumscrie energiile pulsionale ale ambelor regiuni psihice. Totodată, ele manifestă și funcția disocierii dintre valorile distructive și inovatoare, între ceea ce Freud denumea *Thanatos* și *Eros* sau între binele și răul nerelative.

Jung subliniază[426] faptul că noi nu ne întâlnim propriu-zis cu arhetipurile, fie ele personale sau colective, ci interconexăm constant cu reprezentările arhetipale, cu materializarea reflecției acestora, cu expresia lor concretizată. Această concretizare de ordin simbolic se realizează prin intermediul conținuturilor onirice sau prin ustensilele ritului religios sau creației artistice. Un mediu aparte de expresie a arhetipurilor îl reprezintă *mitologia* și *basmul*, în opinia lui Jung apropierea de forma și dinamica arhetipurilor fiind foarte intens manifestată în cadrul acestora. De fapt, susține Jung, asistăm aici la un proces de aducere și fixare la nivelul conștiinței a tensiunilor arhetipale, proces realizat prin intermediul materializărilor narative, artistice, religioase sau, la un nivel de frontieră, în cadrul de miraj și universalitate paralele induse de survenirea visului.

În opinia lui Jung, imaginea simbolică arhetipală a fost identificată și postulată de către cercetările axate pe fenomenalitatea mitului și a basmului. S-a evidențiat elocvent faptul că există simboluri și expresii alegorice repetitive, întâlnite în toate marile tradiții mitologice și fantastice. Este vorba despre stereotipuri simbolistice și teme arhetipale care mereu se reîntorc, sub diferite forme narative, exprimând sau concretizând registre ale dinamicii inconștiente. Conform explorărilor de acest tip, omul evului primitiv a intrat în contact cu fenomenele armonice, dar și copleșitoare, ale naturii și a încercat redarea lor simbolică, această redare devenind ulterior marcată de câteva matrițe stilistice repetitive, de tematici simbolice care se evidențiau indiferent de cadrul mitico-narativ în care erau plasate[427].

[426] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…*, *loc cit.*, p. 98.
[427] *Ibidem*, pp. 175–176.

Prin urmare, spre exemplu, privind la răsăritul și apusul astrului solar, omul primitiv a identificat această circularitate cu odiseea unui *erou solar* sau a unui *zeu al soarelui* și al luminii. De aici, construcția și repetiția unui arhetip reprezentativ. Jung s-a întrebat dacă se poate încadra întregul proces al redării simbolic-arhetipale în această ecuație conceptuală. Plecând de la constatarea faptului că în elaborarea acestei ipoteze nu a fost realizată nici o trimitere autentică spre zonele de analitică psihologică, el reia dezbaterea așezând-o în parametrii perspectivelor psihanalitice. Este mult prea simplist, consideră Jung, să privim la elaborarea arhetipului eroului sau zeului solar doar din punctul de vedere al raportului instaurat între omul ancestral și mediul său natural. O privire psihanalitică lucidă ne-ar putea scoate aici în prim-plan un aspect neglijat, dar extrem de important. Este vorba despre faptul că omul primitiv, atunci când privește la circularitatea astrului solar manifestată pe extensia celestă, se regăsește pe sine cu întreaga sa viață desfășurată între naștere și moarte.

Arhetipul eroului sau zeului solar se află, conform viziunii jungiene, într-o legătură esențială cu existența și destinul omului ancestral, cu viața acestuia supusă efemerului și tranzitării temporale. Eroul sau zeul înfruntă *umbra* și întunericul morții, triumfă și se prăbușește în bezna nocturnă pentru ca, într-un final, să renască într-o erupție de lumină ce alungă negura copleșitoare. Această circularitate este tipică pentru evoluția spirituală a omului, el trebuind să înfrunte propria sa umbră psihică, renăscând apoi pe o treaptă superioară de evoluție spirituală. Motivul înfruntării umbrei, al coborârii sub bezne și al reînvierii în lumină constituie tema prioritară pentru multe scenarii religioase ale lumii, creștinismul fiind în acest context un exemplu elocvent.

Așadar, în opinia lui Jung, întâlnirea cu ciclicitatea solară *nu generează direct* construcția unui arhetip, dar *trezește* în conștientul omului primitiv imaginea propriei sale vieți, al propriului său destin. Privind la acest spectacol reprezentativ pentru destinul său, omului primitiv i se activează structuri ale inconștientului personal și apoi accesul către inconștientul colectiv, de unde se ridică arhetipul eroului sau zeului solar, ca expresie a dramei și renașterii omului. Mai mult, consideră Jung, nici corelarea cu astrul solar nu este întâmplătoare. Ceea ce se reflectă este *interpunerea factorului celest*, al divinului în destinul uman efemer. Practic, această

soartă circulară, a nașterii întru moarte și a morții întru naștere este asumată temporar și de către o entitate divin-solară, astfel încât acest destin al omului este repotențat prin înfruntarea dintre divin și umbră, urmată de sacrificiul și renașterea divine. Este desfășurat, în acest context, un tablou al interrelaționării dintre uman și divin ce generează un arhetip deplin, cel al eroului sau zeului solar.

Această secvență arhetipală se repetă evident la nivelul credinței vechilor greci în *Dionysos Zagregus* sau în cadrul religiei *creștine*. Abia întrunirea celor trei factori, anume divinul, natura și ființa umană, dă măsura evidențierii unui arhetip care, situat în zonele inconștientului, poate să își exercite și funcția sa moral-ordonatoare, prin raportarea la el, mai exact la evocarea sa mitico-religioasă, omului primitiv fiindu-i reglate pulsiunile inconștiente prin inserarea în cadrul unui cult solar. De asemena, apar și trimiteri primitive către simțământul binelui și răului absolute, prin identificarea luminii cu binele absolut și a întunericului cu răul absolut. Prin urmare, zeul sau eroul solar este un exponent al binelui nerelativ, ce înfruntă bezna răului nerelativ. Acest paralelism dintre dualitatea lumină-întuneric și dualitatea bine–rău este una dintre primele forme arhaice prin care omul a luat cunoștință sau i-a fost ridicat spre conștient codul exigențelor morale primordiale arhetipale, imperativele acelei morale ca funcție definitorie inconștientă ce nu cunoaște influențele factorilor spațio-temporali.

Pentru Jung,[428] întâlnirea cu natura a omului arhaic deschide conștientul acestuia spre dimensiunea inconștientă, de unde se relevă structurile arhetipale întemeitoare. Una dintre acestea este și matrița destinului uman, care tranzitează viața înfruntând umbra și renăscând din mijlocul beznei răului manifest. Acest arhetip se ridică la suprafața conștientului și este exprimat prin mitul eroului sau zeului solar. Prin raportarea la expresia sa mitică, omul arhaic își asumă semnificațiile și imperativele sale profunde. Arhetipul eroului sau zeului solar se relevă a fi unul dintre arhetipurile inconștientului colectiv, deci un arhetip colectiv care manifestă o durabilitate majoră în raport cu evoluția spirituală a omenirii. El este prezent, în majoritatea mitologiilor lumii, în formulări diferie, specifice tradițiilor în care este integrat.

---

[428] *Ibidem*, p. 14–15.

Jung insistă asupra *desprinderii de experiența inconștientă personală* prin intermediul accesului la reprezentările arhetipale prezente în marile religii. În opinia sa, cu cât gradul de expresie simbolică arhetipală este mai vast și mai complex, cu atât se va manifesta o influență mai intensă asupra psihicului individual, astfel încât deschiderea spre inconștientul colectiv va fi mai amplă, ceea ce va permite deschiderea spre influența emisă dinspre structurile arhetipale colective. Omul deține un set de arhetipuri personale care sunt aferente inconștientului său individual. Mecanismele psihoterapeutice ale marilor religii au constituit, așadar, sistemele cele mai eficiente de control și organizare a fluxului inconștient, precum și formele de reală deschidere către arhetipurile inconștientului colectiv și nucleul moralei arhetipal-primordiale. Ce se întâmplă cu aceste mecanisme și funcția lor în evul modernității umane?

Se observă, constată Jung, odată cu exacerbările anti-creștine din secolul al XIX-lea, o diminuare considerabilă a raportării omului la registrul sacralității propus de biserica creștină. Practic, omul modern nu mai resimte tendința de a se echilibra și împlini la nivelul dinamicii psihice, prin apelul la resorturile și structurile operative manifestate timp de aproape două milenii de către biserica creștină. Apar, în acest context, tendințe extrem de nocive de a căuta balansul psihic și controlul informal al energiilor sufletești în zone deschise de ideologiile totalitare, de promisiunile acestora, cu pretențiile conferirii unei mântuiri alternative. Învestirea în aceste zone, la nivel afectiv și mental, și-a dezvăluit natura distructivă prin tragediile secolului al XX-lea. Dar, consideră Jung, ceea ce se ascunde în spatele acestor modulații comportamentale nu este ateismul sau trecerea la o zonă a maturității gnoselogice și ontice omenești, în care se asumă realitatea afirmației nietzscheene *Dumnezeu a murit!*. Dimpotrivă, factorul divin este cu atât mai mult căutat alături de profunzimile spiritului omenesc, de abisurile sale nesfârșite sau de ceea ce psihanaliza numește *inconștientul* cu arhetipurile sale consubstanțiale.

Ca atare, psihologia s-a conturat drept o știință experimentală tânără, secole de-a rândul rolurile sale fiind deținute de biserica creștină. Jung subliniază faptul că atunci când omul modernității nu și-a mai găsit echilibrul psihic în simbolistica arhetipală creștină, el a căutat un mediu capabil să înlocuiască acest sistem epuizat. Un asemenea mediu a fost

identificat în zona cercetărilor psihologice, mai cu seamă a explorărilor psihanalitice. Totodată, a luat amploare și fenomenul unei fascinații pentru religiile orientale, pentru tehnicile de meditație din câmpul experiențelor yoga, pentru credințele antice sau ritualurile considerate de către Biserica Creștină, timp de secole, ca fiind eretice sau păgâne. Reproiectarea și învestirea în astfel de noi perimetre de control asupra dinamicii psihice inconștiente ar putea constitui pentru unii un pericol real pentru destinul omului modern dar, se întreabă Jung, nu este tocmai această schimbare dovada evoluției spirituale sau inconștiente a ființei umane?

Jung nu vede aici un posibil final al religiei creștine, așa cum îl gândea Friedrich Nietzsche sau Karl Marx, ci dimpotrivă, o continuitate omogenă, o înnoire și un salt important în medierea relației dintre om și propriul său inconștient, care poate fi gândit și ca o posibilă breșă spre Divinitate. Pentru Jung, viziunea creștină primară sau simbolistica creștinismului primar nu cunoaște timp, practic ea este valabilă și ca sistem psihoterapeutic pentru orice ev al omenirii. Această simbolistică este de factură arhetipală și, redând structuri arhetipale inconștiente, deschide câmpul spre morala arhetipală. Ceea ce trebuie înnoit este, în schimb, construcția exterioară, structurile de suprafață care includ ritul clasic, fără a-l influența în mod radical.

Deși menține departajarea dintre morala primordială arhetipală și morala secundă sau etica social-religioasă, Jung susține demersurile unei corelări constante a celor două paliere psiho-comportamentale. O fracționare prea radicală, o îndepărtare excesivă între aceste două dimensiuni poate conduce la fenomene precum Inchiziția sau Cruciadele, evenimente ce au revelat măsura unei așezări sub numele de creștinism a unor intenții și scopuri total necreștine, în aceste cazuri codul de valori asumat fiind distanțat radical față de morala primordial arhetipală, față de acea Vox Dei și față de tezele morale ale creștinismului autentic-primar.

Deplasarea atenției psihice a omului modern dinspre cercurile Bisericii Creștine spre cabinetul psihoterapeutului sau spațiul religios oriental poate deține una dintre cauzele primordiale al neînnoirii constituției de suprafață a creștinismului. Cert este faptul că, susține Jung, accesul la profunzimile inconștiente arhetipale și implicit la morala primordială arhetipală a fost obstrucționat considerabil de rigiditatea dogmelor de

tip etico-comportamental impuse prin voința structurilor imanente ale Bisericii Creștine, fapt care a dus la reorientarea spiritului modern spre zonele gândirii religioase orientale, spre activități situate la frontiera dintre superstiție și psihologie, cum ar fi spiritismul, dar și spre explorările psihanalitice. Deschiderea spre inconștientul arhetipal, individual, dar cu precădere cel colectiv, a fost o practică reală în cadrul universului creștin, o experiență asumată în special de marii mistici, pentru care numai creștinismul cristic, cel primar, era elocvent.

Jung evocă, în sprijinul acestei idei, trăirile și viziunile unor mistici precum Niklaus von Flue și Jacob Böhme. Imaginea *Trinității* ca *mandală* sau experimentarea Dumnezeirii ca spirit atotcuprinzător[429] și foc mistuitor, drept *deus absconditus,* sunt doar câteva din gama largă de experiențe și viziuni pe care le încearcă cei doi, iar intensitatea și sentimentul realității acestor imagini duc spre concluzia, suține Jung, că aici se manifestă o erupție majoră a conținutului arhetipal inconștient, transpus prin simbolistica religioasă a creștinsimului primar, o izbucnire a fluxului inconștient ce nu putea fi gestionată corespunzător de către mijloacele dogmatice ale eticii comportamentale social-religioase.

Trăirea și viziunea mistică nu pot fi asimilate de către instituția și structurile perene ale Bisericii decât foarte rar și cu mari rezerve, tocmai din cauza opoziției manifeste dintre aceste conținuturi eruptive și dogma sa oficială. Pentru Jung, experiențele celor doi mari mistici vin să confirme existența inconștientului colectiv ca bază primară a dinamcii psihice umane, simboluri precum apa sau chipul patern fiind, în esență, reprezentări ale inconștientului colectiv. În acest context, reapariția constantă a *imaginii arhetipale a Divinității* drept arhetip principal, centrul care mereu apare în viziunile respective, nucleul solar în jurul căruia gravitează celelalte elemente simbolic-arhetipale dă măsura importanței raportării ancestrale a inconștientului colectiv la prezența Divinității.

Din nou, Jung susține că acest fapt nu vine să confirme existența propiu-zisă a Divinului, ci doar să constate câteva aspecte importante ale funcționalității inconștientului colectiv cu arhetipurile sale aferente.

---

[429] Böhme, Jacob, *Aurora sau răsăritul care se întrezărește*, Editura Științifică, București, 1993, p. 98.

De asemenea, faptul că prezența Divinității, mai precis a imaginii arhetipale centrale a acesteia este însoțită constant de trimiteri la conduita morală, practic comportamentul moral fiind zona de interes comună a misticului și a prestației divine, ne indică realitatea existenței unei morale a cărei respectare este solicitată prin structurile arhetipale, o morală uneori mai apropiată, alteori mai îndepărtată, dar distinctă de imperativele perene ale instituțiilor bisericești.

Se întrevede aici pledoaria lui Jung pentru o perspectivă universalistă asupra marilor religii și a misticilor ce au influențat evoluția spirituală a omenirii, perspectivă ce susține ideea unui fond comun psihic al umanității, al unui inconștient colectiv, care este apelat și accesat dinspre orice mare religie și dinspre trăirea impetuoasă a fiecărui mistic autentic. Arhetipurile odată astfel solicitate, se ridică simbolic la suprafața conștientului și aduc cu sine și funcția lor ordonator-morală, în acest sens justificându-se afirmația că există un bine și un rău valabile pentru toți oamenii, un bine și un rău nerelative, către care trimit simbolurile arhetipale intrate în contact cu nivelul credinței mistice. În cadrul mecanismului dinamicii inconștientului colectiv, arhetipurile pot fi înțelese și drept forme de expresie a conținuturilor sale esențiale.

Practic, în opinia lui Jung, prin formele arhetipale inconștientul se exprimă și își concretizează armonic pulsiunile. În acest sens, se poate spune că orice coborâre spre inconștientul colectiv a atenției psihice se va confrunta cu câteva arhetipuri reprezentative, care cumulează simbolic, emblematic pulsiunile aferente conținuturilor sale eidetice. Un prim arhetip exponențial aici este *umbra*. *Confruntarea cu umbra* constituie un prim pas al întâlnirii cu inconștientul colectiv. Umbra reprezintă stratul de suprafață negativ psihic, sedimentul de temeri, frustrări, dorințe interzise și refulate, pulsiuni instinctuale distructive. Este vorba despre o întâlnire cu umbra individuală, dar și cu umbra psihicului colectiv, cu expansivul cumulării negativităților umane dinspre evul ancestral și până în prezent. Confruntarea cu umbra reprezintă conflictul cu sincopele și deficiențele umane psihice, care pot genera sau, mai precis, pot degenera în temeiuri ale nevrozelor severe[430].

---

[430] Jung, Carl Gustav, *Dinamica..., loc. cit*, pp. 250–255.

Inconștientul colectiv nu poate reprezenta un mediu personal în care să te poți regăsi sau să îți poți întâlni substructurile psihice arhetipale, umbra fiind astfel mult mai accesibilă. Dimpotrivă, inconștientul colectiv reprezintă, în opinia lui Jung, dimensiunea în care te poți pierde negreșit, iar confruntarea cu sedimentul negativ al omenirii se poate dovedi fatal pentru orice psihic individual care neglijează riscurile unui astfel de contact psihologic. Cel mai adesea, confruntarea cu umbra inconștientului colectiv generează o inconștiență de sine, după formula jungiană, adică o pierdere a identității psihice într-o zonă întunecată inconștientă general-umană. Jung exemplifică cu extazul riturilor vrăjitorești la popoarele primitive sau cu magiile operaționale prezente în diferite culte necreștine. Se încearcă prin intermediul acestor practici oculte aducerea la suprafața conștientului a umbrei și a resurselor sale distructive, mai precis, dezechilibrante din perspectivă psihică.

Una dintre formulările magice evocate de Jung susține, spre exemplu, că *soarele va fi împiedicat să mai răsară* prin ritualul respectiv. Hermeneutica jungiană arată pentru acest caz cum se exprimă situația unei împiedicări a conștiinței de a mai funcționa la parametrii săi normali, permițând astfel erupția umbrei dinspre inconștientul colectiv, care inundă conștientul și îl domină haotic, generând un flux gigant de energii psihice negative, concretizat prin nevroze individuale sau nevroze colective, nazismul sau comunismul și mai cu seamă cele două conflagrații mondiale din secolul al XX-lea fiind un exemplu elocvent în acest sens[431].

Jung a insistat pe importanța sistemelor de reprezentare simbolică a arhetipurilor de la nivelul cultelor marilor religii. Sistemul de control inconștient, fiind expus și concretizat, poate fi *reactivat* și chiar potențat. Contactul cu simbolistica arhetipală creștină, cu precădere cea catolică, în opinia lui Jung are meritul de excepție că trezește funcția arhetipală de control și moralitate primară, o reactivează și astfel protejează psihicul uman de erupția umbrei și a pulsiunilor instinctuale distructive și perturbatoare. Pentru gândirea psihanalitică jungiană, confruntarea cu umbra inconștientului colectiv este o treaptă intermediară pentru parcursul atenției psihice în dimensiunea inconștientă.

---

[431] Durand, Gilbert, *Arte și arhetipuri. Religia artei*, Editura Meridiane, București, 2003, p. 9.

Există un arhetip superior umbrei și acesta este *anima*. Ca ființă vie, omul este o entitate însuflețită, practic în acest aspect al însuflețirii constă însăși viața, viețuirea lui. Este ceea ce se spune și în Geneza biblică, atunci când se relatează despre gestul divin al *suflării duhului* de viață asupra lui Adam. Prin urmare, comentează Jung, cele mai vechi concepții antropologice au considerat sufletul drept esența prezenței ontice și gnoseologice umane. Prin suflet existăm, simțim și gândim, el este definirea și caracteristica noastră departajantă. La nivelul inconștientului individual, dar cu precădere colectiv, este imposibil ca această realitate să nu fie reprezentată de o formă organizatoare, de un arhetip. Odată cu saltul spre suprafața conștientului, acest arhetip îmbracă multiple imagini simbolice. precum imaginea *mamei protectoare* sau a zeiței cerești, a bisericii în ansamblul ei.

Dincolo de aceste simboluri se află nu un concept, ci o realitate psihică ce solicită confruntarea. Este vorba despre conflictul cu propria imagine, ce include defectele și carențele noastre. Acest arhetip exprimă adevărul despre identitatea noastră ca persoană și ca specie, iar lupta sau impactul ciocnirii cu el este inevitabilă. El reprezintă oglinda a ceea ce suntem și provocarea pentru a ne depăși limitele noastre morale, tentația perfecționării lăuntrice. Practic, și acest arhetip se conformează funcțional *moralei primordial-arhetipale,* care solicită ființei umane adoptarea binelui și a răului nerelative și evoluția spirituală. Umbra și anima[432] constituie, așadar, arhetipuri primordiale inconștiente, care solicită și apelează conștientul individual și pe cel colectiv, enunțându-le necesitatea unui salt peste binele și răul conceptualizate, într-o zonă a temeiurilor spirituale comune tuturor experiențelor sufletești ale omenirii.

Jung așează alături de cele două arhetipuri reprezentative ale inconștientului colectiv, un al treilea, considerat unul dintre lianturile arhetipale inconștiente. Este vorba despre arhetipul *bătrânului înțelept* sau *arhetipul sensului*. Jung pleacă în demersul de postulare al acestui arhetip de la evidențele clinice psihoterapeutice, precum și de la evaluarea câtorva importante tradiții mitologice ale omenirii[433]. El observă că mare parte

---

[432] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile..., loc. cit.*, p. 319.
[433] *Ibidem*, pp. 251.

din visele oamenilor includ apariția unui personaj ce oferă soluții, ce îndrumă, protejează și redă senzația unei protecții și unei luminări. Efectiv, experiența onirică redă adesea o problemă, o dilemă din viața noastră reală sau conferă un mesaj criptat, greu accesibil. Dar tot în interiorul aceluiași vis apare de multe ori și instanța care dezleagă misterul, rezolvă problema, traduce și clarifică, ba mai mult, îndrumă, oferind soluții ale ieșirii din criza exprimată prin mijloacele simbolice ale visului.

Jung insistă în contextul menționat asupra faptului că acest personaj, cel mai adesea întruchipat imagistic de către un bătrân cu o aură luminoasă, blândă, calmă, trimite la o depășire a axiomaticii binelui și răului de *factură etică*[434]. El reunește contrariile pentru a le depăși, binele și răul ca forme comportamentale tradiționale sunt escamotate prin atitudinea și indicațiile conferite dinspre simbolul arhetipal al bătrânului. Acesta învață, sfătuiește, trimițând la instanța unui bine și rău absolute, situate dincolo de înțelesurile etice ale tradiției din care face parte visătorul respectiv. Jung amintește faptul că în vis, întâlnirea unui creștin cu acest personaj arhetipal îl poate contraria profund, sugestiile sale fiind în contradicție cu tezele creștine pe care visătorul poate că și le-a asumat.

Și totuși, se întreabă Jung, este aici în mod real prezentă o contradicție? Sau dimpotrivă, se vizează saltul peste acea axiomatică a eticii comportamentale, pentru a se ajunge la *morala primordială arhetipală*? Bătrânul reprezintă inconștientul cu informațiile sale primare, ce nu se poate calibra sau adapta în raport cu exigențele socio-religioase ale mundanului. Ceea ce el exprimă este adevărul netradițional, realitatea nudă a profunzimilor spiritului uman. Iar una dintre aspectele acestei realități este reunirea binelui cu a răului și potențializarea lor reciprocă[435].

Jung aduce aici ca exemplu teze ale înțelepciunii orientale, care sugerează ideea că cel care se revoltă împotriva Divinității poate fi mai repede acceptat de aceasta decât obedientul supus, caracterizat de nuanțele unui bigotism infantil. De asemenea, Jung evocă și personajul lui *Nietzsche*, *Zarathustra*, care dincolo de învățătura sa anticreștină, tinde spre un final în care el însuși ar putea deveni acel sfânt creștin, retras în mijlocul

---

[434] *Ibidem*, 252–259.
[435] *Ibidem*, pp. 248–249.

naturii și dedicat Divinității, fără intermedierea unei instituții cum ar fi Biserica. Totodată, Jung amintește și de cazul *Apostolului Pavel,* care pentru a deveni propovăduitor al creștinismului a trebuit mai întâi să fie un persecutor al acestuia. De asemenea, Jung menționează și exemple din textul evanghelic, unde se întâmplă nu o singură dată ca Hristos să indice prezența unei nobleți spirituale ce apropie de harul divin acolo unde domnește suspiciunea viciului și a imoralității. Cazul *Mariei Magdalena* este definitoriu.

Jung atenționează asupra diferenței majore dintre anumite precepte și imperative impuse de tradiția religioasă și situația morală de fond. Adesea este necesar aspectul negativ spiritual, pentru că numai astfel poate irumpe fluxul pozitiv spiritual. Gândirea orientală a surpins eficient acest aspect al realității psihice omenești atunci când a prezentat opozitiv principiile luminii și ale întunericului, ale focului și ale apei, aceste postulări anatagonice fiind elocvente pentru întregul mecanism dialectic al evoluției ontice universale. Nu în ultimul rând, Jung evocă episodul pierderii fericirii edenice prin intermediul *neascultării dintâi adamice*. Intervenția *șarpelui demiurgic*, cum îl numea Nietzsche, într-o dimensiune perfectă, într-o sferă paradisiacă, indică necesitatea survenirii răului nu doar ca un factor compensator, dar și ca un element potențator al binelui. Mai exact, dacă șarpele demonic nu ar fi realizat acea breșă care a generat căderea adamică, nu ar fi fost posibilă nici apariția cristică ulterioară. Așadar, mitul se prelungește și își găsește împlinirea, dar și dezlegarea tainei sale printr-un alt mit, anume cel cristic. Personajul arhetipal al bătrânului înțelept reprezintă inconștientul ce indică acest principiu al dualismului evolutiv, al conflictului ce trebuie să pulseze, reunind *binele* și *răul* absolute într-o ordine armonică desăvârșită, dar inaccesibilă înțelegerii umane de la nivelul dinamicii conștientului, precum inaccesibil poate fi și sensul profund al miturilor evocate mai sus.

Nu întâmplător, Jung numește acest arhetip un *arhetip al sensului*, în esență fiind vorba despre un sens *primordial*. Reprezentarea mitică a arhetipului sensului este identificată de către Jung în personaje mitologice precum Hermes Trismegistos, Thot din scrierile eremetice, Orfeu sau Poimandres. La nivelul experienței onirice, imaginea bătrânului înțelept constituie cea mai frecventă structură simbolică ce concretizează această

formă de manifestare a inconștientului, o manifestare ce îndrumă și luminează, întocmai unui mijlocitor pe care inconștientul l-a constituit pentru asumarea propriilor sensuri și profunzimi nebănuite, abisuri dinspre care răzbate acea axiomatică morală inedită, specifică conținutului inconștient organizat arhetipal.

Triada arhetipală evocată aici de către analitica jungiană, anume arhetipul umbrei, al animei și al sensului, reprezintă forme simbolice care exprimă și controlează un anumit set de pulsiuni inconștiente. Alături de acestea, Jung așează arhetipurile transformării, anume acele structuri arhetipale ce redau simbolic și controlează diferite stări inconștiente ce țin de tendințele prefacerii, ale schimbării, ale unei mobilități nestăvilite. În lipsa acțiunii unor astfel de structuri arhetipale, procesele dinamicii interioare pot deveni procese ale instabilității psihice, ale unei constante agitații ce nu permite nici o formă de așezare și stabilitate lăuntrică. Se creează în acest mod o îndepărtare și o incompatibilitate funcțională nu doar între conștient și inconștient, dar și între conținuturile inconștiente, rezultatul fiind, în esență, instaurarea bolii psihice.

Jung face în context departajarea între caracteristicile *psihozei* și cele ale *nevrozei*. Psihoza se manifestă brutal, ea este expresia unei dominații, a unei luări în posesie a conștientului de către conținuturile inconștientului, acaparare ce se instaurează radical și brutal. De menționat faptul că Jung atenționează nu doar asupra pericolului necontrolului arhetipal asupra fluxului inconștient, dar și al fixației pentru anumite arhetipuri. Dacă atenția psihică se concentrează obsesiv pe anumite arhetipuri, fie ele ale transformării sau de alt tip, atunci psihoza poate apărea la fel de intens ca și în cazul necontrolului manifest asupra conținuturilor inconștiente. Într-o astfel de situație, arhetipurile respective ajung să îl posede pe pacient, după expresia jungiană. Deținând autonomie, al cărui posibil caracter noumenal Jung nu îl respinge, arhetipurile respective reușesc să asimileze conștientul pacientului, astfel încât el se confundă cu acestea, iar în momentele de criză psihotică, dialogul dintre medicul psihoterapeut și el este un dialog a doctorului cu personalitățile multiple arhetipale reunite în inconștientul respectivului pacient.

Jung subliniază aici că tipologia, energia și potențialitățile arhetipurilor nu pot fi circumscrise și definite cu exactitate, tot astfel cum nu poate

fi controlat și delimitat inconștientul în ansamblul său. De aici rezultă incapacitatea psihanalizei de a înțelege cu exactitate fenomenul *posesiei arhetipale* în cazul situațiilor psihotice. Medicul psihoterapeut poate constata existența unor personalități multiple în interiorul unui singur pacient prin intermediul dialogului cu fiecare dintre aceste personalități, dar logica precisă a manifestării și apariției lor rămâne în zona insondabilului. În cazul nevrozei, consideră Jung, fenomenul de posesie arhetipală se dezvoltă în fundal, într-un plan secund și din acest motiv este mai greu de sesizat și diagnosticat. Mai exact, conștientul este afectat gradual de influența anumitor arhetipuri, care își impun dinamica în zona conștientă și o asimilează treptat, inducând senzația unei stabilități psihice și a unui conștient neinfluențabil.

De fapt se manifestă un proces de *disociere*, cum îl numește Jung, fenomen prin care conștientul pierde controlul total asupra inconștientului, iar acesta își manifestă din ce în ce ma intensiv dominația asupra zonelor conștiente. Practic, conștientul nu se mai poate într-un final comporta ca o structură autoritară individuală, fiind cucerit de inconștient. Este motivul pentru care Jung amintește despre procesul de *individuație*[436]. Orice încercare de vindecare terapeutică manifestată la acest nivel trebuie să vizeze tocmai redarea capacității conștientului de a se comporta precum o instanță individuală capabilă să își exercite funcția de control asupra inconștientului. Psihoza și nevroza pot surveni și se pot amplifica, în concluzie, în opinia lui Jung, nu numai pe fundalul unei pierderi a controlului conștientului asupra inconștientului, ci și în cazul unor fixații ce vizeză anumite arhetipuri, care pot prelua controlul asupra conștientului, *posedându-l* integral în cazurile patologice severe.

Dacă arhetipurile pot fi gândite drept structuri autonome care pot deține un conținut noumenal, atunci, consideră Jung, sesizarea preluării de către ele a controlului asupra conștientului, precum și încercarea de redare a funcției de control în aria dinamicii conștientului sunt procese clinice extrem de complexe și ele nu se pot rezuma doar la o metodologie

---

[436] Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice..., loc. cit.*, pp. 473–475;
Idem, *Psihologia religiei…, loc. cit.*, pp. 219–220;
Idem, *Arhetipurile…, loc. cit.*, p. 309;
Idem, *Amintiri…, loc. cit.*, p. 468.

sau tehnică strict științifică. Jung susține că actul de cercetare clinică și cunoaștere de cabinet se dovedește, în acest context, necesar dar insuficient. Se impune, prin urmare, o adaptare a demersului psihanalitic la natura și tipologia arhetipală și a inconștientului în ansamblul manifestărilor sale, adaptare ce implică recursul, printre altele, la sfera culturii și a religiei. Dintr-o astfel de perspectivă, Jung subliniază că vindecarea psihozei și a nevrozei constituie, în esență, o problemă de *morală*, responsabilitatea psihoterapeutului având un maxim rol, fără conștientizarea acestei substanțe morale a demersului său existând riscul unei gândiri și practici unidirecționate, risc pe care Jung l-a sesizat la personalități precum magisterul său, Sigmund Freud[437].

III.1.3. Stratificarea psihică: conștientul, inconștientul personal și inconștientul colectiv. Premise conceptuale ale arhetipului la precursorii lui Carl Gustav Jung, Lucien Lévy-Bruhl și Adolf Bastian: motivele mitologice, reprezentări colective, categorii ale imaginației, idei originare sau elementare. Confuzia freudiană dintre inconștientul personal și cel colectiv și interpretările eronate prezente în scrierea sa, *O amintire din copilărie a lui Leonardo Da Vinci*. Arhetipul universal al dublei maternități mitice și al celor două nașteri. Nazismul ca nevroză colectivă a re-proiecției unor arhetipuri antice negative. Vidul imoral impus prin retragerea arhetipului central ca imagine a divinității. Efectul psihic colectiv al *morții lui Dumnezeu*

După cum menționam, în gândirea psihanalitică a lui Carl Gustav Jung, *inconștientul colectiv* este identificat drept o zonă distinctă a psihicului uman, o dimensiune inedită și inconfundabilă. Etajarea sau stratificarea psihicului uman personal relevă trei niveluri psihice, care pot interacționa, dar nu pot fi supuse unui proces de simbioză, de unificare și omogenizare substanțială. La suprafața psihicului individual, ceea ce se manifestă deschis este conștientul individual. În spatele său se află inconștientul individual, iar dincoace de acesta se întind extensiile, insondabile pe deplin, ale *inconștientului colectiv*. Inconștientul individual sau personal este constituit din multitudinea conținuturilor psihice ce au fost cândva active,

[437] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile...*, *loc. cit.*, pp. 11–51.

au fost trăite, experimentate, dar ulterior au fost uitate sau refulate, au fost proiectate în spatele scenei conștientului activ.

Anticamera situată în spatele conștientului individual constituie zona de cumulare și sedimentare psihică a inconștientului personal. El se prezintă și se comportă asemenea unei istorii cumulative de informații trecute, care au marcat existența individuală, dar și-au limitat manifestarea la un anumit interval temporar, lăsând locul altor evenimente psihice, apărute în planul contactului imediat al conștientului cu realitatea exterioară. Această retragere nu echivalează cu o stingere, cu o anulare a informațiilor contactate, ci cu o realocare a tensiunii lor într-o zonă de culise a psihicului uman, o sferă de unde datele respective pot erupe spre conștient sau pot să îl influențeze. Zona identificată de către explorările psihanalitice drept inconștientul personal este, prin urmare, rezultatul cumulărilor și al retragerilor informaționale pe care le-a experimentat psihicul unei persoane de-a lungul vieții sale.

Inconștientul colectiv, prezent dincoace de inconștientul individual al unei persoane, deține în schimb conținuturi și structuri psihice care nu au fost niciodată conștientizate în totalitate de către persoana respectivă[438]. Aceste elemente sunt considerate de către Jung de ordin ereditar, ele sunt moștenite și preluate direct, odată cu apariția personalității individuale psiho-fizice. Jung susține că aceste date ale inconștientului colectiv sunt înnăscute, ele aparținând unui fond genetic comun, universal pentru întreaga omenire. Conținuturile inconștientului colectiv dețin o intensă dinamică psiho-energetică și, în lipsa unei forme de organizare și control, ar putea cuceri sfera conștientului, generând o instabilitate sufletească irecuperabilă. Jung ajunge la concluzia că așezarea sub un control organizat al conținuturilor pulsative inconștiente se datorează unității funcționale a inconștientului colectiv, matriței sale operative care este *arhetipul*[439].

Dacă la nivelul inconștientului personal se poate vorbi despre structuri arhetipale personale, construite odată cu experiența conștientului ce a experimentat tranzitarea dinspre copilărie către maturitatea individuală, în cazul inconștientului colectiv se face remarcată prezența arhetipurilor

---

[438] *Ibidem*, p. 31.

[439] Brown, Robin S., *Beyond the Evolutionary Paradigm in Consciousness Studies*, în *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 45, nr. 2, 2013, p. 163.

specifice acestui inconștient, arhetipuri care dețin autoritate de control psihic și sunt, similar inconștientului colectiv, înnăscute, nu dobândite evolutiv, pe parcursul vieții personale. Așa cum remarcă Jung, aceste matrițe universale psihice inconștiente au fost denumite și redenumite în raport cu unghiul de cercetare dinspre care au fost abordate.

Cercetările mitologice le-au definit cu termenul de *motive*, analizele psihologice asupra comportamentului omului primitiv au insistat pe noțiunea de *reprezentări colective*, noțiune propusă de Lucien Levy-Bruhl, iar explorările comparative asupra religiilor le-au considerat drept *categorii ale imaginației*. Jung evocă și demersul de înțelegere al arhetipurilor drept *idei originare* sau *elementare*, demers întreprins prin analizele lui Adolf Bastian. Prin această remarcă, Jung atenționează asupra faptului că problema existenței unor tipare primordiale situate în sfera limită a psihicului, în zona cea mai adâncă a acestuia, deținând o puternică funcție reglativă și axiomatică în raport cu dinamica conținuturilor inconștiente colective, reprezintă o problemă sesizată și abordată de multiple preocupări umaniste anterioare sau paralele psihanalizei.

Acest fapt vine să consolideze opinia conform căreia existența inconștientului colectiv și a structurilor sale arhetipale nu este o teză fictivă, ci ea se bazează pe evidențe asupra cărora se atenționează din diferite paliere de cercetare și analiză pertinente. Din perspectiva gândirii sale psihanalitice, Jung consideră că nu se poate vorbi, atunci când se abordează tematica psihicului uman, numai despre o singură dimensiune real-operativă, anume conștiența. Nu este corect nici să acceptăm inconștientul colectiv doar ca un element auxiliar, drept un factor adiacent al conștienței. Dimpotrivă, conștientul se dovedește a fi un element de suprafață, limitat și redus în raport cu vastitatea inconștientului colectiv care îl susține, alături de inconștientul individual. Acest etaj profund al inconștientului colectiv este, în opinia lui Jung, *non-personal* și *moștenit*. El este organizat în baza unor unități matrițiale, care pot accede spre conștient și pot fi ulterior concretizate prin mecanismele complexe ale simbolisticii onirice, artistice și religioase.

Dinamica acestor unități funcționale inconștiente colective relevă, printre altele, și calități axiomatice, tendințele unei reglări a pulsiunilor inconștiente, în baza unui registru moral anterior oricăror forme de con-

stituție etico-religoase, un registru înnăscut al ființei umane, pentru a cărui origine nu deținem date concludente. Jung insistă pe ideea consubstanțialității dintre abisul pisihicului uman și dinamica axiomatică arhetipală, practic *binele* și *răul* absolute fiind repere psihice postulate odată cu apariția primordială a realității psiho-fizice reprezentate de primii oameni. Apariția unei ramuri *secunde*, desprinsă din acest trunchi antropologic ancestral, deviație ce și-a asumat necesitățile și prioritățile conservării și supraviețuirii societății umane arhaice, generând astfel eticile social-religioase, nu poate prelua atribuțiile moralei arhetipale. De aici rezultă distincția deja evocată între morala arhetipal-primordială și morala secundă sau eticile socio-religioase.

Abilitatea și forța psiho-energetică a inconștientului colectiv, manifestată prin arhetipurile sale aferente, poate fi sesizată printr-o analiză ce impune detașarea de teoretizările excesive și focalizarea spre realitatea empirică, riscul confuziei dintre inconștientul colectiv și cel individual fiind ridicat. Pentru a-și susține această idee, Jung indică drept exemplu eroarea care se află la baza uneia dintre cunoscutele interpretări freudiene psihanalitice. Este vorba despre analiza pe care Freud o realizează asupra unui tablou celebru realizat de Leonardo Da Vinci, capodoperă care redă portretul Sf. Ana, Sf. Maria și Pruncul Iisus. Din perspectiva freudiană, acest tablou indică evident existența, în copilăria lui Leonardo, a două prezențe materne, a două personaje-mamă care l-au influențat puternic pe artist, generându-i la nivel inconștient o amprentă de natură erotică, stigmat ce erupe prin simbolistica acestui tablou. Așadar, a existat un arhetip individual care s-a conturat în copilăria lui Leonardo pe fondul dorinței sexuale infantile, arhetip care, odată cu maturitatea creațională a artistului, își cere materializarea simbolică și o obține prin acest tablou, sub pretextul unor motivații teologice. De fapt, susține el, este vorba doar despre erotismul infantil și accederea la suprafața conștientului a tensiunii arhetipului celor două mame ca prezențe feminine primare. În acest sens, Freud și-a intitulat studiul *O amintire din copilărie a lui Leonardo Da Vinci*.

Apelând la o perspectivă culturală amplă, Jung s-a întrebat cum se explică prezența aceleiași teme picturale la alți artiști celebri, precum și în marile mitologii ale lumii? Toți acești pictori sau creatori de legende

au experimentat în copilărie prezența și influența unei dubluri materne, pe fondul dorinței sexuale infantile? Desigur, consideră Jung, nu se poate vorbi de o asemenea situație comun-universală și atunci se observă din nou subiectivitatea interpretării freudiene, care forțează datele existente pentru a-și consolida propria teorie psihanalitică. Jung consideră că într-o astfel de situație este evidentă confuzia dintre inconștientul personal și cel colectiv, precum și dintre arhetipurile individuale și cele universal-colective.

În cazul capodoperei picturale evocate de Freud, Jung consideră că ceea ce este materializat și expus nu poate fi decât un arhetip colectiv, care a izbucnit frecvent sub formă simbolică de-a lungul spiritualității omenești. De fapt este vorba, susține Jung, despre *arhetipul dublei nașteri*[440] sesizat în cazul mitologiei grecești unde, spre exemplu, eroul Herakles dobândește nemurirea, fiind adoptat de către zeița Hera, sau în scenariul evanghelic, unde Hristos renaște prin taina botezului, din apă și spirit.

Nu întâmplător, observă Jung, în cadrul liturghiei catolice cristelnița este numită *uterus ecclesiae*. Totodată, dacă în trecutul îndepărtat domnea credința mitică a realizării adopției magice a copiilor de către personaje fantastice, precum zeițe ale naturii sau zâne generatoare de binecuvântari dar și de posibile blesteme, de ursitoare care prevedeau palierele destinului individual, în timpuri moderne acest rol a fost asumat de ceea ce germana veche numea *Gotti*, iar engleza *Gotte*, ulterior devenind *Godfather* sau *Godmother*, adică o a doua personalitate paternă sau maternă[441]. Toate aceste indicii ne conduc la concluzia că există un arhetip al celor două nașteri umane, asistate de părinți diferiți, cu precădere mame diferite.

Chiar dacă, susține Jung, Leonardo s-a identificat inconștient cu imaginea picturală a *Pruncului*, el a redat prin cele două prezențe feminine expuse în capodopera sa acest arhetip universal al dublei maternități mitice și al celor două nașteri ce trebuie să puncteze destinul individual uman. Ceea ce răzbate și preia controlul în acest caz se relevă a fi nu inconștientul individual, cu acele conținuturi personale sedimentate din copilărie spre maturiate, ci dimpotrivă, inconștientul colectiv cu arheti-

---

[440] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…, loc. cit.*, p. 86.
[441] *Ibidem.*

purile sale universale. Primejdia la nivelul individual, dar mai cu seamă în cadrul dinamicilor colective, este atunci când arhetipuri *negative*, forme care nu intenționează controlul asupra pulsiunilor inconștiente malefice, ci susțin revărsarea acestora, erup la suprafața conștientului colectiv, dominându-l total. Jung evocă situația totalitarismelor secolului al XX-lea, cu precădere al *nazismului*.

Este evident, susține Jung, cum în acest caz omenirea a fost depășită și luată prin surpindere de erupția unor arhetipuri negative, mai exact de materializarea lor simbolică după o trecere îndelungată, după un consum istoric de milenii. Reluarea salutului roman, organizarea militară asemănătoare legiunilor romane, paradele militare cu aura de triumf iminent, toate aceste elemente au reprezentat semnul înlocuirii sistemului arhetipal-simbolic creștin cu o altă constituție simbolic-arhetipală. Iar această dramatică înlocuire a fost poate cel mai bine reprezentată prin susbtituirea simbolisticii crucii creștine cu arhaica simbolistică a *zvasticii*. Întreaga energie psihică colectivă a națiunilor a fost angrenată în acest joc distructiv al reapariției concretizărilor arhetipale antice, simbolistici care se credeau a fi apuse de mult.

Pe fondul acestor reactivări inconștiente și al erupției lor simbolice în sfera conștientului colectiv, s-au revărsat pulsiuni instinctuale ce au generat tragediile incomensurabile ale secolului al XX-lea. Îngrijorător, consideră Jung, este faptul că arhetipurile negative se manifestă și ca posibile deschideri spre zone transcendente a căror natură nu poate fi decât malefică, zone care odată apelate vin spre a infuza și domina dinamica arhetipală negativă, dovedindu-se într-un final a fi temelia inconștientă a acestora, partea întunecată a fondului din spatele inconștientului colectiv.

Despre originea transcendentă a răului absolut asumat de către arhetipurile negative, Jung consideră totuși că nu se poate pronunța psihologia și cu precădere psihanaliza, orice incursiune și extrapolare teoretică în această sferă fiind incompatibilă cu exigențele cercetării științifice, deci suspectă de *misticism*. Dar fenomenul reapariției simbolismului arhetipal negativ și al erupției zonelor negative din conținuturile inconștientului colectiv este un fapt evident chiar și în afara explorărilor psihanalitice, el dă măsura crizei în care omul modernității s-a adâncit după anunțul nietzscheean al *morții lui Dumnezeu*. Dacă imaginea, *reprezentarea arhetipală*

centrală, este cea a lui Dumnezeu, atunci dispariția sa nu poate lăsa un vid, o absență deplină[442].

Într-un astfel de caz, inconștientul colectiv și cel individual ar fi prinse într-un colaps total, vidul central absorbindu-le energia psihică. S-a impus în consecință înlocuirea acestui arhetip central, considerat defunct, cu un alt arhetip, capabil să preia funcționalitatea celui dintâi. Indiferent care au fost opțiunea sau opțiunile inconștientului omenirii pentru noul arhetip, rezultatul presupusei înlocuiri arhetipale s-a concretizat prin totalitarismele și conflictele mondiale ale secolului al XX-lea. În acest context, s-a încercat o reformulare a profeției niezscheene ce anunța *moartea lui Dumnezeu*, ea dobândind sensul de *retragere*, de *ascundere* a Divinității. În evul ascunderii sau al autoeclipsării Divinității, ființa umană și-a aservit energia psihică unor arhetipuri negative, adorând simbolistica acestora și ascultând orbește de pulsiunile *Thanatosului*, pulsiuni sesizate și de analitica freudiană, care le-a așezat alături de cele ale libidoului. *Morala primordială arhetipală* a fost neglijată total, simțământul, cugetul sau acea Vox Dei au fost obturate complet, în acest sens afirmându-se *lipsa de conștiință* și *absentarea compasiunii*.

Dezechilibrul psihic colectiv a fost astfel concretizat, iar în opinia lui Jung *nevroza colectivă* a preluat controlul asupra întregii omeniri, generând fluxul distrucției nestăvilite. Este una dintre probele cele mai elocvente ale puterii inconștientului colectiv și ale arhetipurilor sale de a determina cursul și evoluția destinului uman general și individual. Menționând cazul interpretării freudiene a uneia dintre cele mai remarcabile creații aparținând lui Leonardo Da Vinci, Jung atrage atenția asupra posibilității de a fi confundat inconștientul colectiv cu cel individual, reducându-i-se astfel din importanța și valoarea sa la nivelul comportamentului psihic uman. În esență, fiecare ființă umană este conexată inconștient cu acest univers de susținere generală a energiilor psihice universale, cu acest fundal al cărui sistem și origine finală rămân în mare parte un mister, așa cum și spiritul omului constituie o enigmă cu dinamici imprevizibile și expresii nedecriptibile.

---

[442] Bondor, George, *Dansul măștilor. Nietzsche și filozofia interpretării*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 256.

III.1.4. Surse ale manifestărilor simbolic-arhetipale: *experiența onirică*, *imaginația activă* și *ideile* exprimate pe fondul *delirului* bolnavilor psihici, stărilor de *transă* sau *viselor* prezente în *primul interval* al copilăriei. Datele *conștiente*, *arhetipurile individuale* și *arhetipurile colective*. *Echilibrul psihic* al pacientului drept *prioritate morală* a demersului psihoterapeutic în raport cu tendința cercetării non-empatice. Psihanalistul ca *hermeneut* al simbolisticii inconștientului arhetipal colectiv și individual

Desigur, încercarea de a demonstra științific și extrem de argumentativ existența arhetipurilor este un demers extrem de complex și anevoios. Pentru Jung, ceea ce importă aici este reperarea categoriilor relevante de surse ale manifestărilor simbolic-arhetipale. Aceste surse pot constitui, totodată, și probe ce vin în sprijinul confirmării existenței arhetipurilor și a expresiei lor simbolice. O primă sursă postulată de către Jung o constituie *experiența onirică* sau *visul*[443]. Analiza visului trebuie să fie capabilă să delimiteze trei aspecte diferite sau trei factori informaționali separați. Este vorba despre *datele conștiente*, *arhetipurile individuale* și *arhetipurile colective*.

Dacă fiecare dintre noi deținem multiple și diferite *informații care ne parvin în stare conștientă*, din interrelaționările și percepțiile zilnice, atunci este firesc ca aceste infomații să reapară în cadrul viselor destul de frecvent. Este cunoscut faptul că se poate visa adesea o persoană sau o situație care au fost întâlnite de curând. Comparativ cu realitatea, în planul desfășurărilor onirice, aceleași personaje sau contexte sunt poziționate și reansamblate în mod diferit, dar informația sau, mai precis, conținutul de lucru și construcție al visului rămâne unul preluat și adaptat din realitatea spațio-temporală cotidiană.

Simbolurile arhetipale individuale sunt, la rândul lor, un alt material pentru construcția scenariului oniric. Așa cum a fost deja amintit, inconștientul personal sedimentează de-a lungul evoluției individuale diferite imagini ale expriențelor și întâlnirilor ce au influențat destinul personal din anii copilăriei și până în prezent. Aceste amintiri staționează în zona inconștientului personal și erup în palierele simbolice deschise de universul oniric. În esență, ele sunt date sau informații care au fost cunoscute în

[443] Jung, Carl Gustav, *Dinamica...*, *loc. cit.*, p. 351.

trecut, dar apoi s-au retras în spatele conștientului, dincoace de acesta. În cadrul visului ele revin pe scară largă și aici intervine procesul de modificare, de repoziționare, de adaptare la un nou registru arhitectural. Visătorul va trăi și va întâlni, în cadrul experienței onirice, informații, mai precis amintiri care sunt rearanjate conform unui alt scenariu decât cel al realității pe care a trăit-o. Aceste amintiri devin, prin intermediul procesului de sedimentare și acumulare la nivelul inconștientului individual, arhetipuri capabile să acceadă spre conștient sau să survină simbolic în universul visului.

Cazurile onirice frecvente abordate de Jung indică, spre exemplu, cum amintirea unei locații sau a unei persoane devine ulterior o imagine arhetipală personală. Amintirea *mamei* poate reapărea frecvent, sub forma unui arhetip individual care, cel mai adesea, este pozitiv, întruchipând o autoritate morală pozitivă ce dă glas imperativelor moralei primordiale arhetipale. De asemenea, o locație din *copilărie* de care se leagă senzații plăcute va putea reapărea în vis sub forma arhetipală a unui loc luminos, ce indică începutul unei etape pozitive și liniștite în viață. Dar, consideră Jung, problema cea mai importantă o constituie ajungerea la *arhetipurile inconștientului colectiv* drept elemente onirice și recunoașterea lor în raport cu celelalte două categorii de informații amintite mai sus.

Pentru un asemenea demers, se impune în primul rând un dialog extrem de atent și analitic între visător și medicul psihoterapeut. Medicul trebuie să cunoască foarte bine capacitatea pacientului de a spune adevărul și de a nu fi influențat involuntar de anumite rețineri psihice sau stereotipuri. *Visătorul* este primul și cel mai important traducător și interpret al viselor proprii, consideră Jung. Astfel, în cadrul dialogului cu psihoterapeutul, el trebuie să identifice acele motive arhetipale apărute în vis și care țin de viața sa personală, trebuie să identifice acele amintiri care acum au devenit simboluri arhetipal-onirice. Totodată, se impune ca, prin intermediul unui efort de focalizare a atenției psihice, asistat de psihanalist, visătorul să departajeze acele informații survenite din contactul conștient cu mundaneitatea prezentă.

Dacă aceste operațiuni de identificare și ordonare reușesc, atunci se poate observa ce conținuturi rămân neîncadrate, ce substanțe onirice nu pot fi așezate în nici una din grupele informaționale realizate. Când se

constată existența unor asemenea date, a căror sursă rămâne necunoscută sau neidentificabilă pentru visător, poate apărea bănuiala că aceste date aparțin inconștientului colectiv și sunt *imagini arhetipale* revelate din universul acestuia. Straneitatea, unicitatea și nefamiliaritatea unor astfel de informații în raport cu viața și amintirile visătorului devin caracteristici care indică survenirea arhetipală din zona inconștientului colectiv.

O a două sursă a manifestărilor arhetipal-simbolice, Jung o identifică în ceea ce el numește *imaginația activă*[444]. Baza de plecare a sesizării și analizării acestui fenomen o constituie tot visul. Este vorba despre faptul că majoritatea experiențelor onirice abundă de structuri fantasmatice, structuri pe care Jung încearcă să le obțină și prin stimularea imaginației creaționale la pacienții săi. Adesea, amintirea fantasmei arhetipale din vis, odată cu trezirea și întreruperea somnului, este diminuată, redusă informațional astfel încât date importante ale modului de erupție simbolică a unui arhetip sau grup de arhetipuri se pot pierde ireversibil. Prin invitația de a realiza un univers fictiv, deci de a imagina și povesti o *fantezie*, pacientului i se deschide palierul dinspre conștient spre modulațiile arhetipale inconștiente, acestea fiind adesea redate simbolic în fantezia descrisă. Lăsând imaginația liberă sau lăsându-se purtat de construcțiile dezinvolte ale acesteia, pacientul poate exprima simbolic arhetipuri intense, a căror influență asupra comportamenului său conștient se poate dovedi extrem de intensă.

Aici se poate evidenția rolul excepțional manifestat de activitățile creative precum pictura, literatura sau poezia în aducerea la suprafața conștientului, în formele simbolice aferente, arhetipuri individuale dar, mai cu seamă, arhetipuri colective. Pentru gândirea lui Jung[445] nu există în artă și cultură generări activ-armonice de simple fantezii aleatorii. Dimpotrivă, ceea ce este numit astfel se dovedește adesea a fi expresia cea mai fidelă a unor matrițe arhetipale funcționale la nivelul inconștientului colectiv. Riscul acestei metode de sesizare a structurilor arhetipale, prin intermediul imaginației active și prin stimularea acestei imaginații drept sursă a erupțiilor simbolice de tip arhetipal, îl constituie în opinia lui Jung posibila pierdere a pacientului în propriul univers imaginativo-arhetipal.

---

[444] *Ibidem*, p. 352.
[445] Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul…*, *loc. cit.*, pp. 74–83.

Concret, există aici posibilitatea nedorită ca pacientul să se îndepărteze excesiv de sfera realității, decuplându-se de la evidențele percepției conștientului. Poate avea loc într-o astfel de situație o rătăcire în abisul propriu, ceea ce lasă cale deschisă apariției nevrozei. Psihoterapeutul, consideră Jung, nu trebuie să se lase fascinat de universul arhetipal nelimitat ce se poate întrezări aici, sacrificând echilibrul psihic al unui pacient pentru acest miraj de cunoștințe unice, exploatând fără reținere universul pacientului. *Moralitatea* specialistului trebuie să fie recunoscută drept un reper situat deasupra oricăror tendințe de explorare a psihicului uman.

O a treia sursă pentru erupția simbolisticii arhetipale o constituie *ideile* exprimate pe fondul *delirului* bolnavilor psihic a stărilor de *transă* sau *viselor* prezente în *primul interval* al copilăriei. Fondul inițial pentru aceste experiențe nu este generat de către medicul psihoterapeut, el doar ia cunoștiință de existența acestuia și intră în contact cu formele sale de manifestare. O boală psihică nu este declanșată de psihoterapeut, el o constată și încearcă realizarea diagnosticării și posibilei vindecări. De asemenea, stările de transă sau visele premature reprezintă manifestări independente în raport cu operaționalitatea psihoterapeutică, ele nu sunt determinate sau activate de către aceasta. Și în asemenea cazuri, medicul psihoterapeut constată, observă și încearcă ameliorarea sau chiar rezolvarea unei posibile stări patologice, dacă se constată prezența acesteia.

Materialul simbolisticii arhetipale, care este expus în cazul delirului, transei sau visului prematur, impune o cercetare psihanalitică capabilă să departajeze între structuri inconștiente de factură inividuală și cele de natură colectivă. O astfel de cercetare, consideră Jung, implică o aprofundare în anchete empirice care vizeză cu precădere detalii din viața subiectului vizat, elemente ce pot indica sursa simbolurilor arhetipale evaluate. Adesea, ceea ce *pare* a fi un simbol arhetipal colectiv se dovedește a fi, după un asemenea demers de sondări statistice la nivelul existenței individuale, o structură simbolică arhetipală individuală, deci generată și elaborată doar în aria de experiență a persoanei respective. Fantasmele unui delirant, cele emise pe fond de transă sau visate de către un copil situat între trei și cinci ani se pot dovedi a fi doar producții inconștiente ce țin de experiențele personale. Numai o foarte riguroasă cunoaștere a vieții acestora ne poate permite bănuiala de a considera o anumită formațiune simbolică, manifestă prin delir, transă sau vis prematur, drept imaginea unui arhetip colectiv.

Există totuși situații în care, susține Jung, se relevă indubitabil prezența unei astfel de imagini. Este situația când nici un indiciu, nici o dată importantă din viața unui subiect uman nu conduc către imaginea arhetipală survenită prin stările menționate de aberație delirantă, exacerbare afectivă de tip transă sau experiența onirică din copilăria timpurie. Atunci când se observă o incompatibilitate flagrantă între parcursul vieții unei individualități umane și astfel de imagini arhetipale ce se desprind dinspre interioritatea sa psihică, se poate spune, în opinia lui Jung, că aceste imagini sunt *simboluri arhetipale colective* ce au urcat dinspre inconștientul colectiv. Trebuie așadar, ca probă departanjantă, constatarea unei astfel de intense discrepanțe între realitatea vieții respective și conținutul arhetipal manifestat și expus simbolic.

Jung evocă adesea cazuri ale propriilor pacienți, a căror evoluție în viață o studiase în detaliu și care prezentau, în stare de accelerare a delirului sau transei, date simbolice total *neașteptate* și *neconforme* cu mediul informațional al întregii lor vieți. Nu rareori Jung evocă situațiile clinice pe care a trebuit să le gestioneze, în care un pacient cu o pregătire medie și o viață rudimentară ajunge să exprime înalte cunoștințe și simboluri arhetipale imposibil de cunoscut pentru stilul și parcursul de viață al unui astfel de om. Totodată, Jung sesizează prezența erupțiilor arhetipale și la nivelul conștientului unor copii de vârstă extrem de redusă, în raport cu adâncimea simbolică a celor trăite de ei în cadrul diferitelor experiențe onirice sau de imaginație activă. Sunt date simbolice incompatibile cu experiența limitată a unui copil aflat la o vârstă în care o multitudine de funcții psihice există doar în mod latent. Într-un astfel de context, susține Jung, copilul respectiv, delirantul sau cel aflat în transă reprezintă doar *medii* de tranzit prin intermediul cărora inconștientul colectiv își proiectează simbolic arhetipurile.

Cazul poate fi asemănător și cu marii creatori în cultură și artă, posibilitatea ca genialitatea lor să fie un palier deschis sau de acces pentru erupția datelor arhetipale din inconștientul colectiv fiind o teză deloc neglijabilă. Problema ce se impune aici pentru medicul psihanalist este capacitatea de a *delimita*, în esență, sedimentele inconștiente personale de cele colective, datele generate de experiența personală, progresivă dinspre primii ani ai copilărie și până în prezent, în raport cu datele emise din experiența colectivă a omenirii. Pentru îndeplinirea unui astfel de obiectiv,

psihanalistul trebuie să facă apel nu doar la elaborarea unei statistici psihologice a vieții subiectului uman vizat, dar și la dimensiunile ample ale antrolopogiei, religiei, artei și culturii în ansamblul ei[446].

Dar poate mai important se dovedește a fi asumarea atitudinii și perspectivei *hermeneutice*. Psihanalistul trebuie să fie un hermeneut, un interpret al simbolisticii ce îi este expusă, astfel încât să poată ajunge la esența arhetipală a materialului supus investigației. Este vorba despre un demers constant de *interpretare* deschisă, care face apel la multiple paliere de manifestare a spiritului, visul, stările delirante sau de transă necunoscând o încadrare precisă doar într-un singur registru simbolic. Un arhetip colectiv se poate expune, prin intermediul acestor stări, într-un simbol împrumutat din arealul mitologiei, al teologiei sau al unui trecut istoric apus de multă vreme. Prin intermediul actului interpretativ, psihanalistul accede la aceste posibile surse pentru materialul simbolic-arhetipal și reușește o paralelă analitică între simbol și ceea ce el simbolizează. Dacă odată cu autori precum Friedrich Schleirmacher sau Wilhelm Dilthey, hermeneutica intră în sfera de competență a filozofiei[447], dezvoltându-se dinspre arealul cercetărilor teologice asupra textului biblic[448], se poate spune că prin demersurile dezvoltate de gândirea psihanalitică jungiană, ea se intersectează constant cu dimensiunea exploratorie psihanalitică.

Desigur, inserarea tehnicii hermeneutice la nivelul cercetării psihanalitice poate ridica acuzația, reluată de altfel adesea, de subiectivism. Jung a considerat că acest subiectivism nu este altceva decât aspectul uman al demersului cercetărilor psihanalitice. Încercarea de a fi strict obiectiv și raționalist l-a așezat pe Freud, spre exemplu, în postura unui subiectivism exacerbat, având la bază credința exagerată în axiomaticile științifice ale secolului al XIX-lea. Încercarea de a evita subiectivismul poate, așadar, să proiecteze către un subiectivism radical. Trebuie să recunoaștem, consideră Jung, natura uman-subiectivă a tuturor demersurilor de cercetare psihologică și faptul că psihanalistul este, la rândul său, predispus fluctuațiilor psihice. În acest contex, subiectivismul se relevă a fi o componentă

---

[446] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile..., loc. cit.*, pp. 55–63.

[447] Bondor, George, *Paul Ricoeur and The Biblical Hermeneutics*, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies,* vol. 9, nr. 27, 2010, p. 209.

[448] Ricoeur, Paul, *Conflictul interpretărilor*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999, p. 8.

firească a tuturor demersurilor creative și exploratorii umane, inclusiv logica, ca instanță a legilor rațiunii, nefiind ocolită de această realitate[449].

Obiectivitatea științifică ar presupune o excludere a sentimentului, adică a bucuriei descoperirii și a motivației afective inițiale. Însă adesea, chiar principiul central al unei probelmatici, chiar temeiul în jurul căruia gravitează o sferă de informații ce urmează a fi supusă dezbaterii și cercetărilor poate fi interpretabil și nu se comportă asemenea unui adevăr dispus încadrărilor strict raționale[450]. Psihanaliza trebuie să își asume această relativitate, care nu semnifică imposibilitatea unei arhitectonici, dar este vorba despre o arhitectonică specială, ce nu se conformează imperativelor raționalității formale. Domeniul în care poate se relevă cel mai pregnant pentru psihanalist acest gen de arhitectură specială, acest tip de logică aparte, îl constituie universul oniric, visul cu organizarea lui simbolică deplin diferită în raport cu imperativele spațio-temporale ale lumii cotidiene. Confruntat cu această organizare ingenioasă, psihanalistul va trebui să își asume demersul interpretativ, calea hermenuticii și a corelărilor cu repere din artă, cultură și religie. El va trebui să mențină discursul logic, dar să îl așeze paralel cu înțelegerea și traducerea universului alogic al visului și al dimensiunii arhetipale în general.

III.2. Manifestări arhetipal-simbolice și impactul lor moral

III.2.1. Studiu de caz asupra unui *paranoic*: revelarea dinamicii arhetipale la nivelul simbolic al *delirului schizofrenic*. Simbolistica arhetipală a *Divinității solare* ca prezență imagistică în viziuni nevrotice dar și în creațiile artistice. Realitatea arhetipală a omului *ancestral*. Trăirea *arhetipului* și trăirea *numinos-hierofanică*. Prezența reperelor *moralei primordial-arhetipale* în experiența acestor trăiri

Jung relatează de-a lungul elaborării întregii sale opere exemple multiple din îndelungata sa carieră clinică de psihiatru, care vin în sprijinul tezei ce susține existența inconștientului colectiv și a structurilor sale arhetipale. Unul dintre aceste exemple descrie întâlnirea sa din anul 1906 cu un pacient care suferea de schizofrenie paranoidă. Acesta se

---

449 Florian, Mircea, *Logică și epistemologie*, Editura Antet, București, 1996, p. 76.

450 Bachelard, Gaston, *Psihanaliza focului*, Editura Univers, București, 1989, pp. 1–4.

adresează lui Jung, tânăr medic pe atunci, de la o fereastră a sanatoriului unde se afla internat, întrebându-l insistent dacă nu vede *formațiunea cilindrică, tubulară ce se prelungește din soare*, prin acest dispozitiv astrul solar generând curenții de aer ai pământului, mișcările atmosferei și ale vântului. La acel moment, mărturisește Jung, cunoștințele sale referitoare la mitologie și arheologie erau extrem de reduse, iar cercetarea istoricului pacientului respectiv nu a dus la nici o descoperire a unei legături sau intersectări a acestuia cu marea cultură mitică și religioasă a omenirii.

Ascultând această interogare, Jung și-a utilizat cunoștințele de psihologie pe care le deținea la acel moment, iar confirmarea faptului că pacientul suferă și de excesul unei grandomanii excesive, considerându-se *Divinitatea* sau *Fiul* acesteia, l-a condus la concluzia inițială că se află în fața unui caz de mozaic informațional pe fondul unei schizofrenii delirante. Conform acestei prime opinii, relatarea pacientului era o compoziție aleatorie de informații și date fracționate, a căror omogenizare gravita în jurul unui exces paranoic la nivel afectiv, mental și comportamental. Jung și-a notat acest episod clinic și ulterior a revenit asupra sa în baza notărilor întocmite. Mai precis, așa cum el mărturisește, după trecerea a patru ani, timp în care începuse studiul mitologiei, a lecturat o importantă lucrare apărută în 1910, scrisă de către un reputat filolog și mitolog, *Albrecht Dieterich*.

Această scriere analiza un vechi papirus grecesc, în care este cuprinsă o liturghie dedicată zeului *Mithra*. Este vorba despre un text ce poate fi privit drept un îndrumător spiritual, o elaborare axiomatică cu funcția de ghidaj religios. Stilul și elementele simbolice îl recomandă ca aparținând spiritualității mistice alexandrine, existând multiple asemănări cu arhitectonica terminologică din *Corpus Hermeticum*. Acest text conține, printre alte imperative și norme, solicitarea pentru cel credincios de a inspira de trei ori privind spre discul solar, în cadrul unui ritual zilnic. Textul dă asigurări că cel care va realiza acest procedeu cu maximă credință și seriozitate va simți desprinderea de sol și ascensiunea în sferele superioare ce învăluie astrul solar, privit drept *Zeul-soare*. De acolo, credinciosul va observa cum, printr-o anumită prelungire tubulară, soarele suflă curenții vântului, mișcându-se constant între extremitatea panoramică vestică și cea estică.

Acest text antic trebuie, în opinia lui Jung, apreciat în contextul istoric și spiritual al apariției sale. Elementele transmise de autori precum *Philo*

Iudaeus despre acest mediu cultural și teologic ne arată, susține Jung, posibilitatea unor asemănări cu viziunile creștinismului primar, Hristos revelat fiind adesea descris ca un astru solar, drept un nou soare care induce renașterea finală a întregii omeniri. Aceste indicii istorice ne conduc deja, în opinia lui Jung, la ideea că ne aflăm în fața unei imagini arhetipale desprinsă din inconștientul colectiv. Este vorba despre experiența trăirii mistice a Divinității, indiferent cărei religii îi aparține această experiență extatică. În contextul în care se observă fenomenul repetiției aceleiași imagini simbolice, sau reapariția aceluiași motiv simbolic în cadre ce comportă o mare similitudine, se poate concluziona că ceea ce survine este un motiv arhetipal, un arhetip al inconștientului colectiv, care accede dinspre acesta spre conștientul universal al omenirii, exprimându-se și concretizându-se la nivelul unor imagini arhetipale extrem de asemănătoare.

Totuși, în această situație, este posibilă încă exercitarea unei îndoieli prin care se poate acuza lipsa de temei a susținerii existenței unei acțiuni arhetipale comune, criticii putând invoca, spre exemplu, faptul că aceste imagini sunt asemănătoare pur și simplu datorită influențării și preluării reciproce a anumitor simboluri și teme teologice la nivelul diferitelor religii, unele apropiate spațio-temporal. Dar în cazul pacientului care redă o imagine atât de asemănătoare cu cea descrisă în textul antic evocat, *nedeținând* un bagaj cultural adecvat, mărturisindu-i această viziune unui psihoterapeut care, nici el la acel moment, nu deținea astfel de cunoștințe, deci nu putea să modifice inconștient informația printr-o percepție subiectiv-interpretativă, teza *erupției simbolice a unui arhetip ancestral* pare a fi plauzibilă.

Jung continuă analiza cazului întâlnit în tinerețe, subliniind câteva trăsături comportamentale manifestate de pacientul respectiv. El se adresa medicului cu încredere și bunăvoință, expunându-și viziunea calm și detaliat, fără urmă de agresivitate sau fracționări verbale. Tonul nu deținea nuanțe oficiale sau protocolare, ci mai degrabă tendințele unui discurs prietenos, apropiat, jovial. Toate aceste elemente l-au condus pe Jung, în analiza sa clinică, la concluzia că pacientul, în delirul său schizofrenic, se considera pe sine un iluminat mistic, iar pe medicul psihanalist un ucenic capabil să-l înțeleagă și să transfere posterității tezele înțelepciunii sale. Abordarea medicului de către pacient a fost privită de către Jung drept o

invitație de participare la viziunea sa, considerată o revelație mistică inaccesibilă celui neinițiat. Mai mult, pacientul, prin mișcări corporale repetitive, indica ideea unei identificări cu astrul solar, astfel încât uneori el însuși ar fi fost cel care sufla vîntul și genera mișcările atmosferice, el însuși ar fi fost zeul solar[451].

Dacă reamintim faptul că această imagine a fost întâlnită și în textele apocalipsei creștine, unde Hristos este descris și asemănător unui astru solar, atunci pretenția patologică a pacientului de a se identifica adesea cu Hristos se relevă a avea o motivație în contextul bolii severe psihice de care el suferă. Și aici, își continuă Jung analiza, sunt semnele unei manifestări arhetipale, în sensul că actul identificării ritualice cu astrul solar este recunoscut și atestat de autori timpurii precum *Apuleius*, apoteza solară fiind prezentă în cadrul misterelor lui Isis. De asemenea, ideea vântului suflat dinspre astrul solar sau a acelui suflu divin cu semnificația de undă creatoare ce dăruiește viață sau fecundează întru spirit materia este o teză ancestrală ce trimite la prezența unui arhetip din cadrul inconștientului colectiv. Poate fi amintit, spre exemplu, *mitul genezei vetero-testamentare*, în care se evocă suflarea de viață trimisă de către Dumnezeu peste Adam. Simbolistica antică și cea medievală abundă în acest gen de reprezentări arhetipale, adesea, cum susține Jung, imaginea solară aflându-se într-o joncțiune mitic-semnificativă cu imaginea vântului ce mișcă, reînnoiește și poartă semințele vieții.

Pentru Jung, viziunea pacientului schizofren întâlnit la începutul practicii sale clinice indică un cumul de arhetipuri ale inconștientului colectiv, arhetipuri ce răzabat cu ușurință printr-un conștient rarefiat și perforat de afecțiunea psihică severă. Jung menționează deseori faptul că imaginile arhetipale pot erupe cu mult mai mare ușurință în cazul unor diminuări considerabile la nivelul conținutului conștientului activ. Aceste diminuări se manifestă cu precădere în cazurile bolilor psihice, dar și în situațiile diferitelor stări precum cele de comă, somn, impact neurotoxic sau sub efectul substanțelor halucinogene. Practic, odată cu diminuarea structurilor active ale conștientului și, deci, odată cu pierderea conexiunilor importante cu realitatea mundană, conținuturile inconștiente pot, cu mult mai mult lejeritate, să pătrundă la nivel conștient etalându-se

[451] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile..., loc. cit.*, p. 64.

simbolic prin apariții multiple. Fidel acestei idei, Jung își concentrează eforturile psihoterapeutice pe aceste apariții-viziuni din cadrul experienței onirice și din arealul bolilor psihice, scopul explorărilor sale fiind cercetarea cât mai cuprinzătoare a mecanismului inconștientului colectiv și a dinamicii arhetipurilor sale.

Viziunea pacientului evocat indică așadar, în opinia lui Jung, un complex arhetipal ce ține de inconștientul colectiv. Continuându-și argumentarea, Jung realizează faptul că imaginea prelungirii tubulare din astrul solar, privit ca prezența Divinității, prelungire prin care suflul divin este conferit creației cosmice, se întâlnește în diferite secvențe ale spiritualității universale. Unele picturi medievale creștine având ca temă evenimentul *Bunei Vestiri* reprezintă coborârea Sfântului Duh prin intermediul unei prelungiri tubulare dinspre tronul Divinității solare. *Sfântul Duh* este aici redat drept un suflu divin generator de viață și lumină eternă. Adesea sunt redate scene ale coborârii prin intermediul acestei prelungiri tubulare a *Pruncului Divin* către *Sfânta Maria*, iar în acest mod personaje centrale pentru teologia creștină devin subiectele unei imagini cu substrat arhetipal. Această constatare nu vine să lezeze în nici un mod credința creștină, ci doar să indice că în interiorul trăirii mistice creștine sunt activate structuri arhetipale primare, ca ustensile ce pot fi subordonate unei astfel de intense experiențe religioase. Tipologia funcționării psihicului uman nu comportă derogări semnificative în cazul exercitării unei anumite credințe religioase, ci dimpotrivă, ea se manifestă fidel structurilor sale și în interiorul acestor experiențe extatice.

Relatarea despre cazului pacientului cu schizofrenie paranoidă întâlnit de Jung la începuturile carierei sale psihoterapeutice nu vine, așa cum Jung însuși o mărturisește, să generalizeze conexiunea dintre imaginile delirante prezente în cazurile de patologie psihică și structurile arhetipale ale inconștientului colectiv. Dimpotrivă, Jung consideră că se impune pentru fiecare astfel de caz o analiză sau, mai precis, o anchetă clinică serioasă, astfel încât să se delimiteze apariția reală arhetipală de alte surse psihice. Din acest motiv și analiza viselor trebuie supusă unei la fel de exigente analize, pentru a nu se potența confuzii și erori ce se pot întoarce argumentativ împotriva teoriei existenței arhetipurilor și a inconștientului colectiv. Materialul clinic trebuie, așadar, să fie vast și extrem de bine

cercetat, astfel încât argumentele aduse în favoarea posibilei surveniri a unor imagini arhetipale pe fondul schizofreniei sau în regim oniric să poată fi multiple și foarte consistente.

Ceea ce indică cazuri patologice precum cel evocat mai sus nu este că la baza tuturor viziunilor se află formațiuni arhetipale colective sau individuale, ci că există multiple viziuni care se întemeiază pe aceste formațiuni, constituindu-se astfel în una dintre cele mai substanțiale probe în favoarea existenței și influenței lor asupra trăirilor, gândurilor și comportamentului uman. În anumite aspecte, cazul bolnavului schizofren se aseamănă cu trăirile și comportamentul omului arhaic în raport cu emisiile simbolice din zona *inconștientului colectiv arhetipal*[452]. Modernitatea este marcată de manifestarea simbolică a unor arhetipuri extrem de intense, dar acest fapt se dorește a fi mascat, disimulat prin diferite artificii de ordin ideologic sau chiar religios.

În schimb, în cazul *omului arhaic*, trăirea arhetipului și a conținuturilor inconștientului colectiv era una transparentă, declarativă, expusă tuturor. Riturile religioase, miturile, legendele întemeietoare sau comportamentul cotidian se contopeau într-o simbioză ce lăsa să se releve raportarea directă la factorul arhetipal, tot astfel cum întregul discurs și comportament patologic al schizofrenului gravitează expus în jurul câtorva complexe arhetipale primare. Desigur, viața și ținuta *omului primitiv* nu pot fi catalogate ca fiind de aceeași factură cu cea a bolnavului psihic, dar raportarea la reperele inconștiente arhetipale și exprimarea deschisă a acestei raportări sunt extrem de asemănătoare. Pentru omul arhaic, realitatea existenței sale individuale și colective nu poate fi gândită decât ca o formă de *imitare* a arhetipalului, fie el înțeles ca reflexie a ordinii cosmice, ca centrul divin al lumii sau drept voință a zeilor[453].

În acest sens, se poate vorbi de irumperea sacrului în dimensiunea profanului, o irumpere care pentru omul primitiv este un fapt extrem de apropiat, consumându-se aproape constant, practic tranzitând întregul palier al profanului. Acest fenomen al izbucnirii unui altceva, fenomen denumit de *Rudolf Otto* drept o deschidere a *numinosului* sau de către *Mircea Eliade* ca *hierofanie*, poate fi înțeles și ca erupție arhetipal-simbolică

---

[452] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile...*, *loc. cit.*, pp. 65–67.
[453] Eliade, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*, Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 13.

în cadrele conștientului[454]. Jung își asumă această ultimă perspectivă, dar nu neagă niciodată posibilitatea ca atât termenul de numinos, cât și cel de hierofanic să indice, în esență, factorul arhetipal al inconștientului colectiv, factor căruia nu i-a respins posibilitatea deschiderii spre o zonă divin-transcendentă.

Ideea comună a acestor viziuni și terminologii distincte este susținerea existenței unei zone primordiale spirituale de fundal, care nu se înscrie în cadrele spațio-temporalului, deținând propriile sale reguli de manifestare și expresie, legi care nu pot fi judecate după standardele raționalității strict logice. Legătura cu arhetipalul este revelată atât în starea de credință extatică, cât și în cea de tip oniric sau nevrotic. Pentru Jung, psihanaliza trebuie să fie interesată de existența și activitatea zonelor arhetipale, dar ea trebuie constant să țină cont și de solicitările acestei sfere, care pot fi adesea de ordin moral sau gnoseologic. Astfel, prin intermediul joncțiunii cu dinamica arhetipală inconștientă se pot cristaliza informații ancestrale sau de natură necunoscută, dar și evidențele unui bine și rău absolute, evidențe ce pot constitui parte a experienței numinoase sau hierofanice.

III.2.2. Arhetipurile ca *forme* deschise conținuturilor psihice inconștiente. Delimitarea jungiană de înțelegerea lor drept *reprezentări inconștiente*. Postularea jungiană a structurilor arhetipale drept *mitologeme* tipice sau factori psihici primordiali. Teza *autonomiei* inconștientului colectiv și a formațiunilor sale arhetipale. Mitul, basmul, legenda ca *medii* arhetipale. Naivitatea mitologică și realitatea arhetipală a omului primitiv. Identificarea inconștientului drept conștient în universul mitic primitiv. Învestirea arhetipală a *naturii*. *Arhetipul infans*. Realitatea *moralei arhetipale* a vieții mitico-primitive

Din perspectiva analitică jungiană, fiecare individualitate psihică deține structuri precondiționate, independente, forme-predispoziții, matrițe inițiale inconștiente, care sunt dinamice și constant operaționale. Din profunzimea telurică a psihicului personal, ele pulsează instinctiv și acced spre structura de suprafață a conștientului. Afectivitatea, gîndirea și activitatea empirică sunt profund marcate de aceste formațiuni inconștiente,

[454] Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 5–8.

denumite de către Jung *arhetipuri*. Deși își fac simțită prezența și influența de la nivelul inconștientului individual, ele nu aparțin acestuia, ci se revendică dintr-o structură mult mai profundă și nemărginită, structură a sedimentărilor informaționale a căror sursă rămâne adesea necuantificabilă.

Această structură, postulată de Jung ca fiind *inconștientul colectiv,* deține întreaga dimensiune precognitivă a omenirii, întregul tezaur de pulsiuni și tendințe inconștiente la care raționalitatea conștientă nu deține un acces direct. Inclusiv opțiunile care par extrem de raționale pe care și le-a asumat omenirea, adesea erau dictate sau influențate de mobilitățile și dinamica inconștientului colectiv. Marile evenimente care marchează destinul omenirii și pe cel al individualităților umane sunt pregătite, susținute și frecvent generate de structurile inconștiente de la nivelul psihicului personal sau colectiv.

Jung insistă pe ideea că arhetipurile *nu sunt reprezentări inconștiente*. Ele nu dețin un conținut pronunțat, ci dimpotrivă, se comportă întocmai unor forme stabile, care preiau diferite conținuturi. Ceea ce este așadar statornic la nivel arhetipal se rezumă la arhitectonica arhetipurilor, la schela configurativă pe care sunt glisate diferite materii psihice inconștiente. Astfel, există, de pildă, nu un arhetip al zeiței *Hera* sau al *Fecioarei Maria*, ci un arhetip al *divinității materne* sau al *maternității divine*. Acest arhetip este universal valabil și necesar pentru întreaga omenire, iar ființa umană, chiar și atunci când îl neagă, manifestă imposibilitatea de a se desprinde total, la nivel psihic, de prezența și influența acestui arhetip primordial. Această structură arhetipală este integrată în tradiții religioase diferite și astfel este învestit cu un conținut tipic, specific tradiției respective.

Omul creștin manifestă, bunăoară, ca și ceilalți oameni din afara arealului creștin, puternica dorință de raportare sufletească la o entitate divină de rang feminin. Împlinirea acestei necesități arhetipale se concretizează prin postularea personalității religioase a *Fecioarei Maria*, prin cultul creștin marianic. Jung subliniază din nou faptul că ființele umane dețin în inconștient la nivel individual și colectiv necesitatea religioasă de raportare la o divinitate feminină. Fiecare religie majoră vine în întâmpinarea acestui imperativ psihic, oferind cultic personalități divine de o atare factură[455]. O astfel de constatare nu aduce nici un prejudiciu posibi-

[455] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile..., loc. cit.*, pp. 98–101.

lității ca, în plan transcendent, cultul marianic, spre exemplu, să își găsească o deplină justificare într-o realitate și un adevăr despre care psihanalistul nu are competența să se pronunțe.

Psihanaliza constată o astfel de necesitate psihică și existența unui arhetip al divinității feminine, modul în care este conferit un conținut acestei forme arhetipale fiind o chestiune ce intră sub incidența dogmei teologice și a trăirii mistice. Jung atenționează, totuși, asupra pericolului ca aceste forme arhetipale aferente trăirii religioase să fie lipsite de conținuturile lor revelate, în planul marilor religii fiind înlocuite cu materii stranii și primejdioase. Atunci se poate asista la fenomenul idolatriei, fenomen care, în secolul al XX-lea, a îmbrăcat forme ale ideologiilor totalitare, entități false precum *Führerul* sau *Cel mai iubit fiu al poporului* rezultând în urma introducerii acestui tip de materii oculte în forme arhetipale golite de conținuturile tradițional-creștine.

Originea acestor conținuturi negative rămâne o necunoscută, dar ele par a fi asemănătoare cu cele prezente în epocile precreștine. Pentru Jung însă, apariția creștinismului a însemnat un *salt* excepțional la nivelul evoluției psihicului uman și al desprinderii de instinctualitatea și materialismul peren, prin urmare întoarcerea la conținuturi inconștiente precreștine nu poate constitui decât o puternică *regresie*, fapt confirmat de rezultanta dramatică a adopției unor astfel de ideologii radicale. Arhetipul manifestă, în concluzie, o arhitectonică neschimbată, dar modul în care erupe simbolic și se manifestă, punctând empiricul, rămân fenomene relative, care se adaptează mediului, contextului de apariție și materializare. Analitica psihoterapeutului trebuie să se dezvolte aici în sens invers, adică să plece dinspre manifestarea de suprafață, simbolică a structurii arhetipale, pentru a coborî gradual spre inconștientul personal, apoi spre cel colectiv, unde să poată repera arhetipul propiu-zis, situat în spatele sau la baza întregului fenomen născut în exterioritatea dinamicii conștientului.

Jung consideră că o bună reperare și cunoaștere asupra unui arhetip nu garantează previziunea precisă a felului în care acesta se va manifesta simbolic, ce conținuturi specifice îi vor fi direct compatibile și modul în care va influența o individualitate sau o colectivitate umană. Ceea ce se poate confirma la nivel psihanalitic este existența inconștientă a formațiunii arhetipale și predispoziția acesteia de a prelua diferite conținuturi deschise

dinspre perimetrul tradiției religioase sau culturale. De asemenea, fenomenul retragerii acestor conținuturi rămâne o problemă greu de anticipat pentru demersul psihanalitic, evoluția axiomatică a colectivităților umane fiind o tematică cu un grad ridicat de imprevizibilitate. Jung exemplifică, prin retragerea conținuturilor inconștiente de la nivelul religiilor precreștine, ceea ce a permis infuzia formelor arhetipale primare religioase cu noul conținut al religiei creștine.

Un astfel de flux a apărut, în opinia lui Jung, la momentul propice preluării și amplificării efectelor sale empirice, extensia creștină fiind posibilă nu doar prin retragerea conținuturilor inconștiente ale celorlalte religii antice active cu precădere în spațiul roman, dar și prin activitatea de pregătire spirituală exercitată de acestea. Creștinismul și-a făcut simțită prezența într-un areal spiritual propedeutic, inconștientul colectiv susținând erupția religiei creștine prin elaborarea unor structuri ritualice pregătitoare. În acest sens, religiile orfice sau cultul sacrificiului dionisiac s-au constituit în perimetre ce au permis deschiderea conștientului colectiv pentru apariția noilor conținuturi inconștiente creștine, informate prin vechile arhetipuri ancestrale.

Experiența cercetărilor clinice în cadrul psihanalizei a indicat prezența unor structuri repetitive psihice, pe care Jung le-a denumit *mitologeme tipice*. Aceste teme sunt mereu prezente în experiențele onirice sau delirante, fără ca acei subiecți, fie bolnavi nevrotici sau posesori ai unei normalități psihice stabilizate, să dețină cunoștințe reale din zona specifică respectivelor tematici. Faptul că ele se repetă constant, că se arată mereu unor individualități psihice străine de natura lor, care nu le-au cunoscut și nici nu s-au întâlnit cu evocarea existenței lor, indică o survenire din zona inconștientului colectiv.

Relatările multiple, pe care Jung le-a cercetat asupra unor imagini arhetipale experimentate de individualități care nu cunoșteau semnificația posibilă a acestora sau istoricul apariției lor la alți oameni și în alte tradiții spirituale, l-au condus la ideea existenței nu doar a unui inconștient colectiv cu structuri arhetipale specifice, dar și la teza *autonomiei* acestor factori psihici primordiali. Basmul, legenda și, cu precădere, mitul și visul nu reprezintă arhetipuri manifeste, ci medii de afirmare simbolică a acestora. Ele fac parte din mediul narativ de basm, legendă sau mitologie, așa

cum se constituie acesta ca structură componentă a experienței onirice. Arhetipurile survin simbolic în perimetrul acestor medii de semnficații intense și se exprimă, mai precis, își exprimă axiomatica și exigențele, ce pot fi adesea de natură morală, prin intermediul simbolisticii integrate în scenariile respective.

Spre exemplu, dacă interdicția crimei survine dinspre *morala arhetipală primordială*, deci este o interdicție care indică actul uciderii drept un demers neconform profunzimilor spiritului nostru și naturii sale primordiale, atunci imperativul arhetipal de *a nu ucide* se reflectă extrem de concis prin intermediul unei narațiuni mitice, cum ar fi mitul lui *Cain și Abel*. Acea voce a moralei arhetipale inconștiente, acea simțire lăuntrică sau luciditate a cugetului este reprezentată de rostirea divină ce damnează actul de fraticid, Vox Dei fiind aici extrem de elocventă. Mitul, basmul, legenda sau universul oniric se dovedesc a fi mediile cele mai propice pentru erupția arhetipală dinspre inconștientul colectiv, atenția stăruitoare acordată de antici și medievali asupra acestor realități având o deplină justificare din această perspectivă.

Jung și-a concentrat analitica nu doar asupra experiențelor onirice ca purtătoare de semnificații arhetipale, ci și asupra mitologiei și a trăirii acesteia de către omul primitiv. De fapt, constată Jung, omul primitiv trăiește cel mai adesea în interiorul mitului. Această poziționare este determinată de un conținut extrem de fragil, de limitat al conștientului primitiv, astfel încât el devine frecvent permisiv, ușor de încărcat cu date arhetipale izbucnite convulsiv dinspre inconștientul colectiv. După cum susține Jung, nu se poate spune că primitivul *gândește* propriu-zis, ci gândurile *survin* în mintea sa, nu se poate afirma că omul primitiv *deține* mituri de natură arhetipală, ci acestea îl *dețin* sau, mai precis, *îl posedă* pe el. Lumea mitologică a străbunilor și complexe de elemente magice obscure îl învăluie pe primitiv, iar viața sa este aproape în totalitate un gest al deservirii în raport cu aceste evidențe constante.

De fapt, aici raportul psihic dintre conștient și inconștient înclină în favoarea celui din urmă, *centrul de greutate* al atenției psihice și al afectivității active este poziționat în cadrul mobilităților inconștiente. Conștientul se dovedește a fi, în acest context, o structură de suprafață frivolă, de o constituție fragilă, deținând conținuturi neconsolidate. În

schimb, asistăm la o erupție extrem de intensă a structurilor arhetipale, inconștientul colectiv revărsându-și conținuturile expansiv, în cadrele ample și permisive ale unei mitologii mereu potențate. Așa cum sesizează Jung, această revărsare este atât de amplă și intensă, încât evidențele tangibile, *realitatea empirică* ce învăluie viața primitivului, sunt forțate, la nivel de percepție, să se încadreze fluxului și sensurilor conferite dinspre inconștientul colectiv[456]. Realitatea omului primitiv nu este cea empirică, ci dimpotrivă, cea mitică, cea *transfigurată după chipul și asemănarea arhetipurilor* emise simbolic prin narațiunea mitologică.

Primitivul, susține Jung[457], nu compune sau generează mituri, ci el le *trăiește* efectiv, simte tensiunea deplină a experienței lor. Iar această trăire este o asumare a structurilor arhetipale și a simbolisticii lor specifice. Desigur, și în cazul omului primitiv vom avea, la nivel oniric și mitologic, erupția arhetipurilor individuale, a celor aparținând inconștientului individual, dar mai cu seamă asistăm la survenirea simbolică a structurilor arhetipale aparținând inconștientului colectiv. Acestea nu apar și se dezvoltă odată cu înaintarea în vârstă a omului primitiv, ci ele sunt *moștenite* de acesta, sunt înnăscute, fac parte din tipicul universal al psihicului ființei umane.

În cazul omului primitiv, conștientul nu se află pe o treaptă superioară de complexitate și dezvoltare, astfel încât relaționarea cu lumea exterioară îmbracă prea puțin formele empirismului. În esență, aria interrelaționării dintre conștient și exterioritatea mundană este extrem de restrânsă. În schimb, conexiunea dintre inconștientul debordant și aceeași exterioritate comportă o intensitate copleșitoare, astfel încât se ajunge la stadiul unei identificări a celor două sfere ontice, pentru viziunea primitivă realitatea obișnuită fiind accesată drept univers cu deplin potențial arhetipal. În acest context, elementele naturii sunt învestite cu însușiri magice, adică cu valoare simbolică arhetipală, ele fiind parte a unui complex ce relevă deschideri transcendente pentru *naivitatea* mitologică primitivă.

Dacă, în cazul creștinismului cu precădere de rit catolic, așa cum menționează Jung, asistăm la o proiecție și concretizare simbolică a anu-

---

456 Hoeller, Stephan A., *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, Editura Theosophical Publishing House, Wheaton, 1994, pp. 176–177.

457 Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…, loc. cit.*, pp. 176–177.

mitor arhetipuri din inconștientul colectiv, pentru lumea omului primitiv nu se poate vorbi despre o simplă proiecție, despre un transfer informativ ce redă concretizând simbolic, diferite structuri arhetipale. Dimpotrivă, aici nu este vorba despre *proiecție,* ci despre *identificare*. Omul primitiv nu percepe diferite elemente din natură drept simboluri religioase ale unor prezențe de ordin sacru, ci le înțelege și asumă ca fiind chiar aceste elemente. El adoră multe din aceste elemente ale naturii, considerându-le zei și nu *simboluri* ale zeilor.

Întreaga sa existență se consumă nu doar sub influența inconștientului, dar mai ales printr-o raportare deplină la dinamica arhetipală a acestuia. Omul primitiv privește cu precădere dinspre inconștient cea mai mare parte a vieții sale, structurile arhetipale ale acestuia fiindu-i extrem de familiare. Această familiaritate, această proximitate nu este însă de factură *teoretică* sau *gnoseologică,* ci de natură *ontică*. Este impropriu spus că omul primitiv cunoaște inconștientul, el în esență îl *trăiește* drept un mister ce survine prin componentele naturii. Din acest motiv, mitologia sa abundă în personaje fantasmatice ce se desprind din mijlocul naturii, ce au o strânsă legătură cu elementele mediului natural.

Pe de altă parte, consideră Jung, marile mitologii conțin simbolistici arhetipale ce se află într-o constantă corelare cu formele naturii. Temele mitice frecvent întâlnite în basme, legende și diferite compoziții narative fantastice, subiecte precum pitici, elfi sau zâne sunt, în opinia lui Jung, expresii simbolice adaptate ale arhetipului copilului, denumit și *arhetipul infans*[458]. Această structură arhetipală reprezintă una dintre matrițele de unificare a contrariilor și poziționărilor distante. El asigură simbioza inconștientă a trecutului omenirii cu viitorul acesteia, a fragilității existențiale umane cu tenacitatea și creaționalitatea ei ludică.

Totodată, aceeași funcționalitate simbiotică este dezvoltată de acest arhetip și la nivelul inconștientul individual, nu doar în cadrele celui colectiv. Reprezentarea simbolică a prezenței și acțiunii sale manifeste este pregnantă în cazul simbolisticilor marilor religii, tema *copilului divin* fiind una dintre bazele dogmatice care contribuie la scenariile teologico-epifanice. Nașterea copilului divin, botezarea sau inițierea sa, capacitățile sale de ordin suprauman manifestate de timpuriu sunt doar câteva dintre

458 Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…, loc. cit.,* pp. 183–186.

elementele frecvent ilustrate în cadrul istoriilor sacre. Spre exemplu, *Eros* este simbolizat în cadrul mitologiei vechilor greci drept un copil divin înaripat, prezență ce reunește capriciile și bucuriile trăirii de ordin erotic. Pentru omul primitiv, dar și pentru cel ancorat în etape superioare ale evoluției psihicului uman, influența și extensia dinspre inconștient a unor arhetipuri semnificative, cum ar fi arhetipul *infans*, rămâne un fapt real și de necontestat. Omul primitiv, spre deosebire de cel care se consideră emancipat spiritual, deține o relație *nemijocită* simbolic cu arhetipul, este o conexiune directă în care inconștientul se exprimă și este asumat direct, în baza identificării sale cu sfera conștientului.

Jung atenționează asupra faptului că toți suntem conexați și ancorați în felul de trăire primitivă a structurilor arhetipale, iar această legătură se activează uneori peste tendințele modernității noastre comportamentale și mai ales peste tradiția etico-religioasă moștenită. Este vorba despre erupția acelei morale primordiale arhetipale, ce nu ține cont de incomensurabila distanță temporală ce ne separă în raport cu originile noastre primare, de ordin primitiv. Mai exact, arhetipurile își pot manifesta activitatea sugestivă, care de cele mai multe ori indică binele și răul absolute fără raportare la întreaga moștenire etică și religioasă.

III.2.3. Prezența aspectului *relativității* în conceptul latin de *mores*. Perenitatea cutumelor etice în raport cu morala arhetipal-primordială. Studiu de caz asupra unei experiențe onirice: Simbolistica *Sfântului Duh* drept factor psihic coercitiv. Fenomenul *individuației* și inversiunea axiologică între conștient și inconștient. Patologicul, normalitatea și supra-normalitatea psihică în raport cu dinamica structurilor inconștiente. *Personalități arhetipale autonome*. Perechea arhetipală *animus-anima* și poziționarea ei teluric-inconștientă. Generarea *simbiozei contrariilor psihice* drept funcție *transcendentală* și scop *moral* al demersurilor psihoterapeutice

Jung atenționează frecvent asupra riscurilor utilizării terminologiei aferente comportamentului moral. Astfel, cuvântul moral își are originea în latinescul *mores,* care înseamnă obiceiuri, cutume. Un om moral este cel care respectă și își asumă aceste imperative. Dar, folosind un astfel de termen, noi desemnăm, pur și simplu, o calitate, o trăsătură în baza unor repere relative. Obiceiurile, cutumele aparțin unor anumite intervale

istorice și sunt specifice pentru regiuni delimitate. Ceea ce poate fi moral pentru anumiți oameni și într-un anumit timp, se poate dovedi a fi imoral pentru oamenii altui timp și care aparțin unor regiuni diferite[459].

Plecând de la aceste constatări evidente, Jung încearcă *la începutul explorărilor sale* să opereze o delimitare între ceea ce solicită morala, așa cum era catalogată inițial drept cumul de tradiție și cutume, și ceea ce ne spune inconștientul, cu precădere prin intermediul viselor. Obiectivitatea frapantă a informației inconștiente l-a impresionat pe Jung, care postulează datele emise dinspre inconștient drept realități psihice obiective, ce redau nepărtinitor adevăruri ascunse, cenzurate și refulate de către ceea ce se înțelegea prin normele morale. Ulterior, odată cu progresul propriilor sale cercetări, Jung s-a distanțat de perspectivele sale analitice inițiale, perspective influențate de viziunea psihanalitică freudiană, și a susținut atât existența formațiunilor arhetipale ce stau la baza inconștientului individual și colectiv, cât și tipologia specială a exigențelor morale provenite dinspre inconștient.

Jung distinge între acea *morală primordială arhetipală* și *morala secundă,* pe care o înțelege drept sfera eticilor social-religioase. Dar această distincție jungiană, menționată frecvent în lucrarea de față, are o întemeire nu doar teoretică, ci cu precădere practic-empirică. Analizând clinic o multitudine de vise, fantezii delirante și comportamente patologice psihic, alături de vise și experiențe ale unor oameni echilibrați sufletește, Jung ajunge la presupunerea existenței unei *funcții morale arhetipale*, realitate a cărei datare pare imposibil de estimat, originea rămânând necunoscută, asemeni celei a inconștientului colectiv și a structurilor sale arhetipale. Spre exemplu, Jung analizează dinamica psihică a unei persoane care îi solicitase sprijinul terapeutic, o persoană cu un psihic echilibrat, care visa că săvârșește un păcat împotriva *Sfântului Duh*, iar acest vis îl marcase profund.

În viața de zi cu zi, el se considera un bun credincios, respectând toată tradiția religioasă de care aparținea. Drept consecință, nu sesiza unde și cum încalcă normele și cutuma propriei sale credințe atât de grav încât să fie responsabil de un act împotriva *Sfântului Duh*. Acest sentiment de vinovăție risca să dobândească dimensiuni incontrolabile, generând pre-

[459] Jung, Carl Gustav, *Analiza viselor*, Editura Trei, București, 2014, p. 198.

misele unei nevroze trepidante. Adoptând metoda de investigație *freudiană*, Jung putea să deducă prezența în acest caz a unui clasic fenomen de *compensare*. Corectitudinea religioasă de la nivelul conștientului trebuia compensată cu o inversiune pe măsură, manifestată și exprimată în inconștient. O religiozitate excesivă și un sentiment al fricii și pioșeniei în raport cu Dumnezeul creștin nu putea primi replica echilibrantă la nivel inconștient decât printr-un demers invers proporțional, anume un *păcat* săvârșit împotriva Sfântului Duh.

Psihicul întreg al respectivului subiect se menținea într-o stare tensională de mijloc, nederapând nici într-o zonă a fantasmului religios, dar nici în zona abandonării preceptelor religioase. Totuși, Jung nu se mulțumește cu această explicație de tip freudian și încearcă o abordare hermeneutică tipică pentru propria sa gândire psihanalitică. Intervenția sa este simplă și empiric-aplicativă. El îi cere subiectului să relateze cât mai multe amănunte din viața sa recentă, amănunte pe care Jung le nota și analiza punctual. În urma acestei anchete de tip chestionar, se evidențează un act repetitiv pe care subiectul îl săvârșea constant. Practic, această acțiune se relua mereu în totalitatea tabloului vieții individuale de zi cu zi.

Focalizându-și cercetarea pe această acțiune, Jung constată că, deși nu are nici o legătură cu dogma religioasă, ea este inumană și distructivă. Este un act împotriva firii și a normalității umane, un demers ce produce prejudicii și leziuni afective altor entități umane. Concluzia a apărut, în acest caz, evidentă pentru Jung. *Inconștientul* propriu o atenționa pe acea persoană asupra faptului că actul său este *inuman*. Iar simbolul prin care s-a operat acest avertisment a fost unul extrem de puternic psihic și elocvent pentru persoana respectivă, un simbol capabil să genereze o corecție a atitudinii sale. Este un caz ce indică în reacția inconștientului temelia unei *morale arhetipal-inconștiente,* distantă în raport cu exigențele etico-religioase perene.

Mai mult, din perspectiva acceptării posibilității existenței Divinului, un astfel de act poate fi realmente, prin natura sa inumană, îndreptat și împotriva Sfântului Duh, ca generator și susținător al umanității și a întregului *firesc* universal. Simbolistica onirică a Sfântului Duh poate trimite adesea și la ideea unei *convingeri personale* călăuzitoare, convingere ce se dovedește a fi de ordin *moral*. Există situații când un subiect visează cum

săvârșește un act împotriva Sfântului Duh, iar ulterior se dovedește că în viața reală a optat pentru un demers în care nu se regăsește și care contravine flagrant cu simțul său moral, cu ceea ce a simțit la acel moment că este *bine* și *rău*, dincolo de cerințele etico-religioase ale momentului.

Într-o astfel de situație, simbolul Sfântului Duh trimite la *integritatea morală lăuntrică*, la acel nucleu *moral* inconștient care se simte, se intuiește. A-l trăda sau a acționa în pofida cerințelor sale resimțite din interiorul psihic echivalează cu un *păcat* împotriva propriei firi, a conștiinței inconștiente pozitive, realitate psihică deja evocată mai sus. Este un *păcat* în sensul părăsirii simțământului lăuntric pentru subodonarea în raport cu interesele și imperativele pe care le întâlnește conștientul la nivelul realității cotidiene, fiind insistent apelat de către acestea[460]. Plecând dinspre astfel de constatări, Jung insistă asupra posibilității ca structurile arhetipale și inconștientul colectiv să dețină și acest gen de capacități morale aplicative.

Din perspectiva gândirii psihanalitice jungiene[461], nu se poate vorbi despre procesul individuației ca fiind raportat doar la conștiință. Dacă fenomenul *individuației* semnifică identificarea personalității psihice a unei ființe umane ca un întreg funcțional, atunci acest întreg funcțional nu este reprezentat doar de căte conștientul respectivei ființe umane. Individuația reală presupune actul de a privi psihicul unui subiect uman ca fiind alcătuit din două sfere lăuntrice indiscutabile, anume conștientul și inconștientul individual deschis spre inconștientul colectiv. Problemele patologice psihice iau naștere în cadrul raportului dintre conștient și inconștient, mai precis în contextul conexiunilor și fracționărilor dintre conținuturile conștiente și cele inconștiente.

Opinia lui Jung este că nu numai în cazurile afecțiunilor psihice propriu-zise, dar și la subiecții umani cu un grad ridicat de normalitate psihică poate surveni procesul unei *inversiuni valorice* între conștient și inconștient, astfel încât dinamica inconștientului devine suverană și decide peste opțiunile conștientului, desigur într-un mod inconștient, nesesizabil. În cazul afecțiunii propriu-zise psihice are loc o erupție puternică a conținuturilor inconștiente, pe când în situația unei normalități psihice,

---

[460] *Ibidem*, p. 275.

[461] Idem, *Arhetipurile…*, *loc.cit.*, pp. 309–310.

aceste conținuturi influențează, domină și pătrund conștientul într-un mod gradual și disimulat. Arhetipurile inconștientului fie erup violent prin structura de suprafață a conștientului, și atunci este vorba despre un context patologic, fie acced progresiv către conștient, influențând din anticamera psihicului, deciziile și comportamentul acestuia.

În cazul erupției patologice, inconștientul își relevă autonomia preluând rolul și statutul conștientului într-un mod traumatic. Cel afectat este numit adesea ne-*bun*[462], adică, interpretează Jung, o ființă umană a cărui gândire nu este bună pentru înțelegerea rațională, care nu poate fi înțeles în ideile pe care le emite. Conținuturile inconștiente se revarsă precum un flux nestăvilit ce pune stăpânire pe conștient, asimilându-i funcțiile cognitive și discursive, astfel încât cel afectat psihic vorbește și gândește într-un mod disproporționat, fragmentat similar torentului inconștient ce l-a luat în posesie. Funcția arhetipală de *ordonare și informare* a acestor materii inconștiente este redusă semnificativ, iar pulsiunile instinctuale inundă necontrolat orice culoar de acțiune și corelare a conștientului cu realitatea.

Rezultatul este, așadar, nu doar un limbaj și o gândire anormală, dar și un comportament delirant și disproporționat. În opinia lui Jung, autonomia și invazia inconștientului în sfera conștientului se poate observa mai cu seamă în cazul conținuturilor afective inconștiente. Instinctivul, emoția se ridică spre conștient și îl asimilează într-o formă necontrolată arhetipal. Este interesant faptul că multiple structuri arhetipale sunt redate simbolic de către conștientul celui afectat psihic, dar faptul că ele sunt astfel expuse nu implică și activarea funcției lor de control și moralitate. În cazul delirului sau al halucinațiilor de tip patologic, arhetipuri diverse pot fi relevate simbolic, dar acest fapt *nu* implică exercitarea controlului arhetipal asupra conținuturilor instinctive inconștiente, care survin și ele dinspre inconștient.

În esență, conștientul unui bolnav psihic este extrem de permisiv la expunerea simbolică arhetipală, la deschiderea spre inconștientul individual și colectiv, dar nu acceptă *controlul moral și ordonator* al formațiunilor arhetipale asupra lui. El este dominat, la nivelul conștientului său, de o

---

462 *Ibidem*, p. 318.

erupție a conținuturilor inconștiente instinctive, arhetipale ca un flux greu de oprit, dar nu cunoaște capacitatea de auto-organizare a inconștientului și forța acestuia de a încadra arhetipal propriile substanțe pulsative. Pacientul reprezintă aici o victimă a unei revărsări *haotice,* în care operativitatea arhetipală morală și de control este obturată și nepotențată.

Spre deosebire de *Freud*, Jung insistă mai mult pe valența pozitivă a dominării conștientului de către inconștientul arhetipal. Este o modalitate deficitară de a gândi raportul dintre conștient și inconștient *numai* în parametrii deschiși de către afecțiunile psihice severe. Pentru Jung[463], adesea influențele inconștientului se dovedesc a fi mult mai înțelepte în raport cu deciziile conștientului. Întreaga viață individuală, mai exact deciziile marcante din evoluția individuală și colectivă, sunt generate sau influențate de factori inconștienți. De asemenea, arta și religia se află sub influența profundă a dinamicii inconștientului. De multe ori inconștientul, susține Jung, deși acționează peste sau opus în raport cu interesele conștientului, devine factorul de protecție, sugestie și direcționare pozitivă, ceea ce este numit intuiție pozitivă, sentiment inexplicabil călăuzitor sau premoniție.

În aceste cazuri, inconștientul nu revarsă haotic și nemăsurat, copleșind conștientul, ci manifestă din ascuns o colaborare cu acesta, colaborare ce implică funcțiile arhetipale majore, anume cea de ordonare a conținutului inconștient manifest și cea de orientare moral-primordială. Este vorba, susține Jung, de acele situații de mijloc în care asistăm la o *normalitate* psihică individuală și colectivă sau de o *supra-normalitate* care se manifestă în cazul experiențelor religioase și artistice. Inconștientul colectiv se comportă ca un tezaur universal al omenirii, unde se află acumulate sedimentar experiențele definitorii ale ființei umane în raport cu propria existență și cu întregul complex ontic. Trecute din planul conștient în sfera inconștientului, aceste elemnte nu se sting, ci își continuă propria viață și dinamică telurică.

Așa apar acele *personalități arhetipale autonome,* care se comportă întocmai unor entități de sine stătătoare, ce se refuză oricăror încadrări determinate dinspre conștientul rațional[464]. Aceste personaje ale inconștientului, cu

[463] *Ibidem*, p. 316.
[464] *Ibidem*, pp. 314–315.

precădere colectiv, sunt evidențiate sau își manifestă prezența în experiențele onirice, delirurile patologice sau eforturile artistice creative. Imanentul și profanul specific conștientului se confruntă cu aceste entități independente psihic, pe care de multe ori preferă să le ignore, decât să le asume prezența și acțiunea. Dar cu cât demersul de refuz și respingere al lor este mai radical, cu atât coborârea lor în inconștient le potențează mai intens, apariția sau, mai precis, erupția lor fiind mai pregnantă. Jung exemplifică aici amintind de perechea arhetipală *animus* și *anima*[465]. Despre anima, fapt deja evocat în acestă lucrare, Jung spune că reprezintă, în anumite experiențe onirice delirante sau fantastic-creative, sufletul uman. El îndrumă și povățuiește, adesea în dimensiunea visului, comportându-se ca o entitate protectoare și cu o vastă înțelepciune arhaică. Anima reprezintă, în opinia lui Jung, și partea feminină a sufletului unui bărbat, precum animus se constituie în imaginea sferei masculine a sufletului feminin[466]. Dar, în esență, perechea *animus-anima* pulsează sau *trăiesc*, după expresia jungiană, la nivelul etajelor profunde ale inconștientului, în acea dimensiune filogenetică cu rădăcini arhaice, identificată de Jung drept inconștientul colectiv.

Lumea, universul acestei perechi arhetipale, deține un timp și o spațialitate modificată, de ordin special, este o sferă cu un grad accentuat de straneitate. Prin aceste precizări Jung indică faptul că întregul areal ce aparține inconștientului, cu precădere cel colectiv, este caracterizat de această diferențiere spațio-temporală în raport cu zonele conștientului activ. Cel mai elocvent element de susținere al acestei teze, cea mai la îndemână probă o constituie experiența onirică, fiind cunoscut faptul că în vis percepția timpului și a spațiului este net diferită decât cea în stare de veghe. Jung atenționează asupra faptului că erupția perechii arhetipale anima-animus poate duce la instaurarea psihozei. În esență, accederea la conștient a oricărui arhetip de o intensitate crescută poate genera începutul unor afecțiuni psihice, delirul nevrotic al experiențele religioase care nu sunt manifestate sub un strict control simbolico-arhetipal exercitat de elementele cultice fiind un exemplu elocvent în acest sens.

---

465 Jung, Carl Gustav, *Dinamica…, loc. cit.*, p. 400.

466 Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile…, loc. cit.*, p. 319. A se vedea și Neumann, Erich, *The Origins and History of Consciousness*, Editura Maresfield Library, Londra, 1989, p. 172.

Jung consideră constant că numai o înțelegere și mai ales o atitudine psihoterapeutică înglobantă, care urmărește simbioza și reunirea tuturor factorilor psihici, este un drum psihologic pozitiv și constructiv. Medicul psihoterapeut trebuie să înțeleagă boala psihică drept o fracționare între conștient și inconștient, misiunea sa fiind aceea de a regăsi formula re-unificării lor echilibrante. Reprimarea inconștientului și a formelor sale arhetipale nu poate conduce, în opinia lui Jung, decât la o prăbușire a individualității psihice, obturarea sau blocarea deplină a dinamicii simbolic-arhetipale generând o criză de proporții ireversibilă în plan psihologic individual și colectiv. Estomparea sau diminuarea excesivă a influenței și rolului conștientului poate genera aceeași catastrofă psihică irecuperabilă. Soluția este înțelegerea potențialității excepționale a inconștientului ca sursă de viață sufletească nesfîrșită și asumarea importanței conștientului ca unicul liant viabil ce interconexează individualitatea psihică umană cu realitatea empirică.

Procesul de unificare și echilibrare a informațiilor inconștiente cu cele conștiente pare a fi, în contextul abordărilor jungiene psihanalitice, soluția pentru tratarea multiplelor nevroze ce pot afecta individualitatea și comunitatea umană. Însă pentru o astfel de reușită nu există o formulă standard, mecanismele clinice aplicate trebuind să fie adaptate în raport cu situațiile patologice întâlnite. Totuși, consideră Jung, dacă se poate vorbi de un numitor comun al demersurilor taumaturgice de ordin psihoterapeutic, acela este reprezentat de capacitatea de a interpreta corect *simbolul arhetipal* prezent în experiența onirică, delirantă sau inventivă. Jung consideră că abia în măsura în care un psihoterapeut este apt să pătrundă hermeneutic în sensul și semnificația unui simbol arhetipal, să îl decripteze ajungând la esența sa încărcată de mesaj, el realizează o *simbioză a contrariilor*, simbioză căreia gândirea jungiană îi conferă statutul de *funcție transcendentală*. Abia prin activarea și asumarea acestei funcții se poate determina împlinirea taumaturgică a totalității psihice a personalității umane, împlinire pe care Jung o consideră ca *scopul moral* al psihoterapeutului, scop ce depășește orice obiectiv clinic și terapeutic[467].

[467] Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile..., loc. cit.*, pp. 309–325.

III.2.4. Mediile de manifestare arhetipal-simbolică: *patologia clinică*, *viziunile*, *experiențele onirice* și sfera preocupărilor *artistico-religioase*. Studiu de caz asupra evidențierii inconștiente a binelui și răului absolute peste registrul perceptiv al conștientului. Metoda *amplificării*, funcția *transcendentă* psihică de unificare a contrariilor și *individuația*. Evocarea imaginii orientale a mandalei sau a cercului sanscrit. Conceptul jungian de *persona* sau masca conștientului. Dualitatea conceptuală *anima-animus*. Cele trei niveluri constitutive ale conceptului de *anima*. Studiu de caz asupra activării *arhetipului arhaic central* al Divinității. Criptomnezia și riscurile confuziei dintre conținuturile inconștientului individual și cel colectiv. Accederea simbolică arhetipală ca fenomen al *deblocării* ereditare. Arhetipul Divinității și funcția sa morală inconștientă. Chipul divin ca *tabu* sacru

Teoria jungiană a inconștientului colectiv și a structurilor arhetipale s-a conturat gradual, evolutiv, odată cu progresul cercetărilor psihanalitice întreprinse de către Jung și cu multiplele conexiuni dezvoltate între explorarea psihologică și alte sfere ale spiritualității umane, cum ar fi religia sau arta. Pe măsură ce Jung s-a distanțat de viziunea psihanalitică freudiană și s-a delimitat de perspectiva adleriană[468], el și-a elaborat și extins propriile sale teze, care gravitează în jurul conceptelor de *arhetip* și *inconștient colectiv*. Jung consideră teoria freudiană a nevrozelor o abordare științifică corectă dar insuficientă, unilaterală, în măsura în care nevroza deține o multitudine de alte cauze în afară de cea sexuală.

Voința de putere, concept postulat de Nietzsche în filozofie și acceptat de Jung, este un termen asumat de către psihologia adleriană, cu care de asemenea Jung e de acord, dar reproșează aceeași tendință de unilateralitate în gândirea psihanalitică a lui Alfred Adler, la fel ca și teoriei nietzscheene. În opinia lui Jung, nu se poate explica întreaga gamă de fenomene nevrotice făcând mereu apel doar la această voință de putere sau de *autoafirmare*. Totodată, Jung critică și teoria freudiană a viselor, considerând-o corectă dar insuficientă, majoritatea viselor nereflectând, în esență, dorințe erotice refulate și sublimate, ci informații arhetipale survenite cu precădere dinspre inconștientul colectiv.

[468] Jung, Carl Gustav, *Dezvoltarea personalității…, loc. cit.*, pp. 94–96.

Plecând dinspre această poziție critică, Jung își dezvoltă teoria sa despre inconștientul colectiv și structurile arhetipale. Mecanismul de formare al acestor structuri rămâne o enigmă, dar el poate fi abordat până la o anumită limită, dacă înțelegem că arhetipul inconștientului colectiv nu reflectă simple aspecte ale naturii în care a trăit omul primitiv, ci trăirea evenimentelor din natură de către el. Prin urmare, arhetipul ține de dinamica trăirilor lăuntrice, care sunt apoi proiectate spre exterior. El nu redă simbolic natura, ci percepția naturii de către om, precum și o multitudine de alte date psihice, a căror sursă rămâne inaccesibilă explorării psihanalitice. Pentru Jung există câteva domenii fundamentale de manifestare arhetipală, dintre care un loc central îl ocupă *patologia clinică*, *viziunile* și *visele* oamenilor echilibrați psihic și mediul *artistico-religios*.

Ca medic psihoterapeut, Jung observă fenomenul de transfer drept o fereastră spre explorarea dinamicii arhetipale. Anumiți pacienți, la începutul tratamentului clinic, au tendința de a transfera asupra medicului imagini arhetipale desprinse din inconștientul lor personal. În această primă etapă, medicul este identificat de către pacient cu diferite personaje din viața sa, personaje care au deținut un rol extrem de important în destinul acestuia la un anumit moment. Ulterior, pe măsură ce discuțiile și ancheta psihanalitică se amplifică, se observă cum asupra psihoterapeutului sunt transferate imagini arhetipale ce nu mai aparțin vieții trecute a pacientului, ci sunt desprinse dintr-o bază comună mitică a omenirii.

Dacă în prima fază a investigației și tratamentului clinic, doctorul este privit de către pacient drept fostul său părinte, o persoană din trecut de care s-a atașat afectiv-erotic sau un profesor marcant, ulterior el este abordat de către bolnavul psihic drept un mare vrăjitor, vraci, înțeleptul tribului sau chiar drept o divinitate salvatoare, un Mântuitor. Aceste cazuri clinice repetitive i-au confirmat lui Jung ipoteza exitenței inconștientului colectiv și a structurilor sale arhetipale. Mai mult, faptul că la nivelul viselor oamenilor normali sau chiar în cazul viziunilor patologice, apariția acestor imagini arhetipale este însoțită constant de anumite indicații, sugestii cu referire la comportamentul moral, l-au condus pe Jung la presupunerea existenței unui *nucleu moral arhetipal* distinct de imperativele etico-religioase ale diferitelor etape din evoluția omenirii. Este vorba despre faptul că aceste structuri arhetipale nu susțin efectiv numai cauzele morale pozitive, ci ele indică binele și răul la o scară nerelativă, absolută.

Jung nu susține, așadar, că inconștientul colectiv ar deține o înclinație totală spre binele universal și un refuz radical al răului maifest, dar el indică, cu o precizie ce nu ține cont de normele tradiționale religioase și etice, calitatea anumitor alegeri, fapte sau situații, dacă ele sunt bune sau rele în mod esențial. Jung evocă, spre exemplu, cazul a două persoane care l-au consultat într-o problemă enigmatică pentru ele. Aceste persoane locuiau împreună cu mama lor, pentru care nutreau sentimente sincere de apreciere și respect. După mărturisirea lor din cadrul anchetei psihoterapeutice, toate trei aveau un stil de viață extrem de religios. Și totuși, în pofida acestor date evidente ce trimit la atmosfera unei vieți de familie autentic morale, visele celor două persoane o înfățișau pe mama lor drept o ființă cu trăsături demonice, grotești.

În acest caz Jung a dat crezare semnelor emise de către inconștient prin intermediul experiențelor onirice. Sfatul său pentru cele două persoane care au solicitat investigația psihologică a fost o imediată îndepărtare în raport cu mama lor. Și, menționează Jung, ulterior acestui episod a aflat de colapsarea psihică a acesteia, dezechilibrul său nevrotic fiind major și irecuperabil. Acest caz indică, în opinia lui Jung, faptul că evidențele realității pot fi neglijate în raport cu *datele survenite dinspre inconștient*. Aici asistăm la o activare a funcționalității morale a inconștientului, în sensul de *reflectare obiectivă* a binelui și răului, indicarea naturii autentice a situației date fiind neinfluențată de nici un alt factor extern. Personajul negativ este prezentat prin intermediul unor simboluri arhetipale negative ancestrale, cum ar fi imaginea vrăjitoarei sau a monstrului animalic, ceea ce nu lasă loc de îndoială asupra adevărului relevat oniric.

Odată cu înțelegerea existenței acestor procese arhetipale complexe, Jung încearcă să găsească soluții pentru o cât mai eficientă identificare și delimitare a diferitelor arhetipuri, cu precădere aparținând inconștientului colectiv. Metoda *amplificării* este unul dintre procedeele propuse în acest sens de către el. Un vis care este descris și chiar desenat, redat grafic, are șanse să fie astfel reamintit și exprimat în anumite detalii, care altfel s-ar fi pierdut. Orice act artistic major deține în spatele compoziției sale structuri arhetipale, care sunt astfel mult mai pregnant înfățișate, expuse cu elementele lor specifice și secundare. Adesea, analizând o capodoperă artistică se pot sesiza și delimita o serie de arhetipuri, mai precis de proiecții

simbolice arhetipale, care astfel acced din abisul inconștientului colectiv și se expun prin imagini cu un puternic impact estetic.

Odată cu consolidarea propriilor teze psihanalitice, Jung postulează și conceptul de funcție transcendentă psihică[469] drept capacitatea de a echilibra conștientul și inconștientul, funcție ce poate fi declanșată și supravegheată de către medicul psihanalist pe perioada demersului său clinic asupra pacientului afectat psihic. Când se reușește generarea acestei stabilități, atunci inconștientul și structurile sale arhetipale conlucrează cu sfera de suprafață a conștientului, generând *individuația*[470]. Acest concept jungian vizează, la rândul său, direcționarea pacientului către formula omului echilibrat și integru psihic, către statutul acelei ființe umane pe deplin așezate și consolidate psihic.

Această plenitudine constituie un obiectiv psihologic esențial și el este redat simbolic, în opinia lui Jung, prin imaginea orientală a *mandalei*, termen care în limba sanscrită trimite la ideea de *cerc*, el fiind expresia geometrică a perfecțiunii. Influențat de gândirea psihologică a secolului al XIX-lea, cu precădere de viziunea freudiană, Jung încearcă să coreleze la începutul carierei sale dinamica arhetipală și a inconștientului colectiv de structura cerebrală a ființei umane. Diferențierea și cromatismul arhetipal ar avea drept una dintre cauze deosebirile anatomice ale creierului uman generate de apartenența la rase, comunități și regiuni diferite. Pe măsura evoluției cercetărilor sale, Jung observă că departajarea arhetipală poate fi dată de fluctuația manifestată la nivelul fiecărei individualități umane, astfel încât se impune acceptarea unui set de arhetipuri individuale și a unui inconștient personal. Nu particularitățile de morfologie a creierului generează diversitatea arhetipală, ci prezența unui inconștient personal, cu propriile sale sisteme arhetipale în fiecare dintre ființele umane active psihic. Experiența individuală generează sedimentarea acestei regiuni inconștiente particulare și a informațiilor sale de ordin arhetipal.

Faptul că o serie de aceleași motive mitice universale apar în experiențe onirice, viziuni sau deliruri la oameni total diferiți și care nu au interacționat niciodată, fiind distanțați în spațiu și timp, l-a condus pe Jung la presupunerea existenței unui inconștient colectiv, un mediu de

---

469 Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile..., loc. cit.*, p. 325.

470 *Ibidem*, p. 309.

activitate psihică universal-umană, cu propriile structuri arhetipale, structuri care irump simbolic la oameni diverși și în cadrul unor culturi diferite. În cadrul dezvoltării explorărilor sale psihanalitice, Jung dezvoltă noi concepte menite să clarifice importanța dinamicii inconștientului colectiv în destinul omenirii. El consideră că există un rol constant pe care fiecare dintre noi ni-l asumăm în mediul social, încercând o uitare a propriei noastre identități psihice, pentru a ne proteja de evidențele și adevărul psihicului nostru activ.

Jung denumește acest rol *persona*, după terminologia vechilor greci, care numeau astfel masca actorilor de pe scena teatrelor, cu încărcătura lor de tragism și profunzime filozofică. Așadar, această mască constituie sfera în care ne ancorăm pentru a ne învesti în fluxul lumesc și a interrelaționa, a ne integra social, încercând o evoluție în mediul profanului. Dar în esență persona, masca ce obturează deschiderea adevărului psihic propriu contribuie la potențarea inconștientului, care astfel poate cumula și prelucra un material informativ amplu și relevant. Erupția inconștientului colectiv prin simbolistica sa arhetipală nu ar fi posibilă, la intensitățile specifice, fără suprapunerea acestei persoane peste chipurile psihice ale majorității oamenilor. Negarea adevărului sau amânarea constantă a enunțării sale poate conduce, într-un final, la erupția lui puternică.

Tragediile secolului al XX-lea își datorează în mare parte apariția și amplitudinea acestui mecanism de refulare prin intermediul asumării excesive a măștilor sociale, a *personei*. Dualitatea conceptuală *anima-animus*, problematică evocată deja în această lucrare, a constituit pentru Jung o altă tematică relevantă, care s-a conturat odată cu progresul cercetărilor sale psihanalitice. În esență, este vorba despre relația psihologică a ființei feminine cu cea masculină, cea mai ancestrală interconexiune sufletească umană.

Anima poate fi departajat ca structură conceptuală în trei etaje reprezentative. Cel mai îndepărtat istoric este de natură filogenetică și reprezintă acel strat de cumulare, moștenit milenar, al tipologiei raportării bărbatului la femeie și al femeii la bărbat[471]. Prin intermediul acestei sedimentări psihice s-au conturat diferite ipostaze al feminității adorate sau blamate

[471] Jung, Carl Gustav, *Amintiri…, loc. cit.*, pp. 460–461.

de către ființa masculină. Peste acest sediment ancestral s-a interpus realitatea biologică a femeii, evidență cel mai adesea respinsă de bărbat, acesta glisându-și comportamentul erotic spre zona idealității feminine și nu spre zona empirismului procreării. Bărbatul și-a generat demersul de proiecție al propriei feminintăți refulate spre anumite persoane feminine, care sunt percepute drept compatibile cu idealul său de feminitate. Un ultim etaj îl constituie aici prezența femeii cotidiene, în esență influențele exercitate de aceasta asupra psihicului masculin. Cele trei niveluri sunt cumulate în acest arhetip al animei, care poate să survină în experiențe onirice, creativ-artistice sau delirante sub forma unuia dintre aceste etaje psihice. Este posibil să ne confruntăm cu arhetipul animei în sens de femeia ancestrală, milenară, în sens de femeia maternă absolută[472] sau sub chipul femeii însoțitoare obișnuite.

De asemenea, arhetipul *anima* mai poate desemna, așa cum a fost menționat mai sus, și entitatea sufletească, spiritul, imaginea acestuia fiind reprezentată adesea de către o prezență feminină, indiferent dacă este vorba despre un vis, o stare delirantă sau creativ-artistică. Prin surprinderea dinamicii inconștiente a unui astfel de arhetip, ce cumulează mai multe straturi de experiențe umane, Jung indică complexitatea și importanța structurilor arhetipale pentru întreaga procesualitate psihică a ființei umane, atât la nivel individual, cât și la nivel colectiv[473].

Plecând tot dinspre cercetările empirice pe anumite cazuri clinice, Jung înțelege și posibilitatea confuziei dintre arhetipurile *personale* și cele *universale*. El evocă situația unei paciente care îi relatează o viziune onirică având ca subiect central tema paternității. Este vorba despre o imagine în care pacienta se vede pe sine într-un mediu natural excepțional, străbătut de adierea unui vânt de vară. Tatăl ei apare în acest vis la o dimensiune disproporționat de mare în raport cu ea. El o cuprinde și o ridică, într-un gest care exprimă o puternică și înaltă afecțiune față de prezența ei. Întreaga scenă este așadar dezvoltată pe un fundal în care vântul de vară mișcă ușor natura. Ce spune acest vis pentru psihanalist?

---

[472] Myss, Caroline, *Arhetipuri. Cine ești tu?*, Editura For You, București, 2014, p.15.

[473] Zamfirescu, Vasile Dem, *Cuvânt înainte la Cal Gustav Jung – Două scrieri despre psihologia analitică*, Editura Trei, București, 2007, pp. 7–9.

Jung expune pentru început versiunea hermeneutică de tip freudian. Dorința incestuoasă pare a fi tema principală a acestei interpretări. Pentru o astfel de versiune, imaginea paternă este hiperbolizată, amplificată la nivelul unei prezențe uriașe, cu dimensiuni peste normalitatea umană. Diferența dimensională dintre prezența onirică a tatălui și cea a fiicei indică intensitatea dorinței acesteia pentru așezarea permanentă sub ocrotirea masculină perfectă, reprezentată de ființa paternă. Mediul natural vine să reflecte starea de plăcere maximală, de voluptate corporală, știut fiind faptul că vara este anotimpul ce predispune cel mai intens spre extensia instinctelor erotice. Vântul, la rândul său, constituie frecvent un element cu puternice conotații idilice. În esență, ceea ce se prezintă aici oniric este, conform interpretării de tip freudian, complexul Electra, fascinația și atracția de ordin erotic pe care o exercită tatăl pentru propria fiică.

Din perspectiva teoriri arhetipale jungiene, s-ar putea spune că aici intră în joc un arhetip personal, o structură arhetipală aparținând inconștientului visătoarei, care simbolizează, prin intermediul imaginii supra-amplificate a tatălui, posibilitatea prezenței în viața pacientei a unei persoane sau situații protectoare. Respingând interpretarea de tip freudian, Jung încearcă să aplice aici teoria arhetipală, sesizând un amănunt fundamental, anume faptul că atribuirea unor dimensiuni uriașe este un demers stilistic frecvent întâlnit în marile tradiții mitologice, dar nu în raport cu ipostaza *tatălui,* ci în ceea ce privește revelația lui *Dumnezeu*. Desigur, Dumnezeu poate fi privit drept un tată absolut, dar caracteristica sa divină îl distinge de imaginea tatălui uman.

Se poate ca, într-o astfel de situație interpretativă, să se confunde un arhetip personal, care vine din experiența copilăriei individuale, cu un arhetip universal, care provine dinspre copilăria omenirii, dar a cărui origine exactă rămâne necunoscută. Se confundă aici un produs al inconștientului personal cu unul ce aparține inconștientului colectiv. Din această perspectivă, interpretarea psihanalitică a lui Jung aplicată visului enunțat capătă o altă dimensiune, complet diferită față de cea freudiană, care respingea dintru început orice apelare sau trimitere spre resursele mitologice[474].

Asistăm la activarea arhetipului central al Divinității, care se prezintă simbolic prin apelul la imaginea tatălui natural, o imagine firesc dispro-

---

[474] Freud, Sigmund, *Despre vis*, Editura Trei, București, 2011, pp. 13–14.

porționată, tocmai pentru a lăsa loc indiciilor ce conduc spre o prezență divină necuprinsă. De menționat că în literatura mitică zeii sunt frecvent înfățișați prin hiperbolizarea sau exagerarea dimensională, un relevant exemplu în acest sens constituindu-l relatarea din textul biblic a Exodului, despre *viziunea* Divinității de către Moise. El este acoperit de *palma lui Dumnezeu* și vede, după trecerea Lui, *spatele* acestuia[475], amănunte ce indică o hiperdimensionare simbolică.

Gestul îmbrățișării reflectă atotputernicia divină, capacitatea de cuprindere a macrocosmosului dar și a microcosmosului, o cuprindere întru dragoste demiurgică. Iar peisajul conduce clar spre imaginea Edenului, spre atmosfera atemporală și aspațială a unui paradis ascuns. La rândul său, consideră interpretarea jungiană, vântul de vară nu poate semnifica decât prezența suflului divin, același suflu prin care Adam a dobândit viață, conform relatărilor Genezei vetero-testamentare. Așadar, în opinia lui Jung, acest vis reprezintă un exemplu al dificultății interpretative psihanalitice și al riscului unor evaluări eronate, cum ar fi cea freudiană sau identificarea unui arhetip personal în locul unuia universal-ancestral.

Ceea ce este manifest în acest caz nu se poate postula drept o revelație propriu-zisă a Divinității, chestiune în privința căreia Jung nu se pronunță, ci fenomenul apelării la un arhetip universal, pe fondul unei anumite educații și credințe religioase pe care visătoarea le-a asumat de timpuriu. Jung subliniază faptul că asistăm în acest caz la trezirea unui arhetip ancestral, elementele constitutive ale visului nefiind suspectabile de a deține vreo sursă personală. Este puțin probabilă preluarea unor date externe și prelucrarea lor la nivelul inconștientului personal de către pacienta respectivă. Jung își exprimă îndoiala că, pentru această situație, date dobândite și cumulate în trecutul personal, prin lectură sau percepție directă, au fost reactivate în cadrul visului respectiv. Fenomenul de utilizare a datelor deja cunoscute, dar uitate, care revin pe fondul unei situații stimulative, fenomen denumit *criptomnezie*[476], nu pare a fi aici prezent, deși se întâlnește frecvent în practica psihanalitică.

Și, susține Jung, chiar dacă ar fi posibilă criptomnezia în cazul dat, tot nu se poate explica de ce numai anumite date și informații au fost

[475] Exodul, 33.18, 23.

[476] Jung, Carl Gustav, *Psihologia fenomenenlor oculte…*, *loc. cit.*, pp. 109–116.

relansate din inconștientul personal, în timp ce altele nu. Rămâne o dilemă, în cazul acceptării unei astfel de explicații, care este mecanismul de selecție și procesare într-o asemenea eventualitate, cine sau ce anume decide asupra informațiilor care trebuie activate din sfera inconștientului personal. Pentru Jung, cea mai probabilă versiune, cea mai apropiată interpretare de realitatea psihică este cea care postulează *activarea arhetipului arhaic* al Divinității din teluricul inconștientului colectiv.

Nu este vorba aici, consideră Jung, despre un fenomen de *reprezentare ereditară*, ci despre o *deblocare ereditară* a unor *structuri arhetipale ancestrale*. Aceste categorii ereditare conținute de către inconștientul colectiv pot fi uneori confundate cu imagini și formațiuni simbolice ce aparțin inconștientului personal, delimitarea sau diferențierea fiind imposibil de realizat fără multiple trimiteri și sondări în zone extrapsihologice, cum ar fi religia, mitologia sau arta[477]. Aproape că nu există cod *etic* care să nu facă trimitere la acest arhetip central, la imaginea Divinității sau a Divinităților, dar cercetările empirice indică prezența, în cadrul delirului, a visului sau a creației artistice, a acestei imagini ancestrale în multiple ipostaze, adesea *neconforme* cutumelor etico-religioase. Acest fapt nu lezează însă *funcția morală inconștientă pozitivă* pe care un asemenea arhetip o deține, apariția sa fiind constant un reper pentru delimitarea simbolică a *binelui absolut* de *răul absolut*.

Jung insistă pe relatările mistice ale viziunii acestui arhetip, subliniind faptul că ceea ce se poate analiza aici este imaginea, mai precis reprezentarea lui Dumnezeu, dar nu și prezența sau absența divină în cadrul respectivei experiențe, considerată de către unele direcții psihologice drept un simplu derapaj psihic. Din timpuri ancestrale, severitatea asupra oricăror forme de reproducere, de redare a formelor simbolice ale acestui arhetip a fost constantă. Divinitatea nu se poate reprezenta fără intervenția unor cutume în ceea ce privește concretizarea simbolisticii sale. Orice abatere de la aceste norme a fost considerată o blasfemie și, prin urmare, damnată[478]. Tradiția ancestrală a *nerostirii numelui* Divinității, menționată printre altele în scrierile cabalistice, precum și a reprezentării extrem de

[477] Jung, Carl Gustav, *Două scrieri despre psihologia analitică..., loc. cit.*, pp. 152–159.
[478] Eliade, Mircea, *Nașteri mistice*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 27.

restrictive a *chipului* Zeului suprem s-a prelungit, în forme disimulate și sublimate, până în timpuri moderne, *Marele Anonim* blagian fiind un bun exemplu conceptual în acest sens.

III.3. Mobilități ale inconștientului colectiv și axiomatica morală sugerată simbolico-arhetipal

III.3.1. Posibile definiri ale gândirii psihanalitice jungiene: *psihologie analitică, psihologie a complexelor, filozofia inconștientului, noologie abisală. Medii de contact* cu informații inconștiente. Imposibilitatea stabilirii unui *număr determinat* al arhetipurilor individuale și colective. Inconsistența demersului de încadrare numerică a acestora. Componenta *simbolică* a procesului arhetipal. Posibilitatea întemeierii ultime *transcendente* a mecanismului inconștient arhetipal. Erupția arhetipal-simbolică în contextul unei situații de criză manifeste

În contextul postulării și dezvoltării teoriei arhetipurilor și a inconștientului colectiv, întreaga contribuție teoretică și empirică a gândirii jungiene este dificil de încadrat cu exactitate. Deși registrul său se înscrie în arealul cercetărilor psihanalitice, la nivel declarativ Jung renunță la denumirea de *psihanaliză*, termen introdus de Freud pentru a-l propune pe cel de *psihologie analitică*. Ulterior, discipolii și continuatorii explorărilor jungiene au propus termenul de *psihologie a complexelor*[479]. Totuși, în nici una dintre aceste denumiri nu se observă o trimitere evidentă la teoria centrală a gândirii jungiene, anume *teoria arhetipurilor*.

Jung însuși a căutat o formulă care să indice cât mai exact natura demersului său empiric și teoretic, el fiind constant acuzat de către criticii și observatorii cercetărilor sale fie de înclinația spre misticism, fie de tendințe psihologiste. Teoria arhetipurilor, prin implicațiile sale multiple, depășește semnificativ aria de competență a psihologiei, iar din această perspectivă se poate spune că ea aparține mai mult unei *filozofii a inconștientului*, filozofie ce ar putea fi denumită *noologie abisală*[480].

---

[479] Samuels, Andrew; Shorter Bani; Plaut, Fred, *Dicționar critic al psihologiei analitice jungiene*, Editura Herald, Cluj-Napoca, 1995, p. 139.

[480] Zamfirescu, Vasile, Dem, *Filozofia..., loc. cit.*, pp. 435–437.

Viziunea jungiană asupra originii arhetipurilor cunoaște o evoluție amplă, care pleacă dintr-un pol reprezentativ biologist și ajunge într-o zonă metafizică. Dacă la începutul activității sale exploratorii Jung se alătură explicațiilor tributare teoriilor empiriste ale secolului al XIX-lea, ulterior, pe măsură ce materialul studiat indică o complexitate majoră a tematicii arhetipale, mult mai vastă decât o anticipase anterior, el se distanțează semnificativ de aceste viziuni, considerându-le depășite și insuficiente.

În prima etapă a cercetărilor sale, Jung dă credit ideilor ce susțineau că arhetipurile sunt, în esență, imprimări în natura biologică a speciei umane a diferitelor fenomene repetitive pe care aceasta le-a trăit consecvent de-a lungul unei extinse perioade istorice. Conform acestei teorii, arhetipul reprezintă amprenta sau urma unor evenimente majore, care au intersectat omenirea ciclic, revenind secvențial și apăsător. Prin urmare, a cerceta un arhetip implică ajungerea la actul care l-a generat și la procesualitatea sa evolutiv-temporală. Treptat, Jung renunță la susținerea acestei teze, infirmările sale din zona experimentalului constituind probele în favoarea acestei redirecționări.

Astfel, Jung ajunge la un stadiu al viziunii sale asupra arhetipurilor asemănătoare cu teza kantiană a *lucrului în sine*, a *noumenului*. Așa cum nu avem acces deplin și analitic asupra noumenului, tot astfel, în esență, arhetipul rămâne, din punct de vedere al naturii sale ultime și al originii sale fundamentale, o enigmă și un element indescriptibil pentru înțelegerea analitică umană. Dar constatarea acestui fapt nu echivalează cu un abandon pentru analitica jungiană, ci cu o reconsiderare a forțelor de cunoaștere paralele față de cea strict rațională. Jung acordă un credit major cunoașterii intuitive și accesului la datele inconștiente prin intermediul mecanismului de simbolizare. Visul, delirul sau fantezia artistică devin, în acest context, *medii de contact* cu informații inconștiente, cadre al cunoașterii simbolico-intuitive. Este vorba despre universuri a căror dinamică funcționează după logici speciale, după axiome aspațiale și atemporale, dar și după repere morale diferite de cele impuse prin codurile etico-religioase de către demersurile de conservare și progres al societății umane.

În privința numărului posibil al structurilor arhetipale, Jung abordează chestiunea în raport cu viziunea kantiană a categoriilor. Pornind

de la aceasta, el s-a întrebat dacă se poate vorbi despre un număr fix al arhetipurilor sau dacă ele sunt nelimitate numeric. Jung pleacă de la ideea cuantificării științifice exacte a numărului arhetipurilor, considerând că se impune științific să avem o evaluare precisă asupra aspectului cantitativ arhetipal. Față de această convingere, se spera la cunoașterea întregului sistem arhetipal, la nivel de funcționalitate și prestație inconștientă și de aici se putea năzui la înțelegerea unei mari părți din sfera inconștientului individual, dar mai cu seamă din cea a inconștientului colectiv. Explorările clinice și psihologic-culturale îl determină pe Jung să reconsidere acest crez. Astfel, el ajunge la convingerea de maturitate că există arhetipuri pentru diferite situații ontice din întregul palier al destinului uman și că este imposibilă încercarea de a stabili un număr precis al structurilor arhetipale.

Atunci când Jung evocă conceptul de arhetip[481], el se referă și la acele matrițe formate la nivelul națiunilor, al regiunilor sau anumitor culte. Ele se înscriu tot în zona arhetipurilor individuale, care sunt formate dinspre copilărie către maturitate, odată cu progresia temporală firească. Așa cum un om își poate dezvolta la nivel inconștient structuri arhetipale ce țin de propria viață, tot astfel o națiune, spre exemplu, își poate edifica propriile arhetipuri definitorii, structuri ce se vor exprima ulterior în momente specifice, prin erupții simbolice marcante. Cu atât mai puțin se poate imagina *un număr determinat* al arhetipurilor individuale, în esență ele fiind nenumărate, asemenea situațiilor care le-au generat. În cazul arhetipurilor universale, nefiind edificate cauzele lor precise, este de asemenea riscant să se încerce încadrarea lor *numerică* exactă.

Discuțiile referitoare la originea arhetipurilor universale au gravitat adesea în jurul posibilității ca ele să fi fost generate de impactul mediului natural asupra psihicului omului primitiv. Această explicație îi apare lui Jung ca fiind superficială. Dilema care se naște aici pentru gândirea jungiană se referă la componenta *simbolică* a procesului arhetipal. Dacă omul primitiv s-a întâlnit zilnic cu evoluția ascendentă și descendentă descrisă pe întinderea celestă de către astrul solar, de ce acest fenomen natural, sau mai precis *percepția* sa, nu a fost reținută la nivel inconștient,

[481] Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice..., loc. cit.*, pp.464–468.

spre a fi redată fidel apoi în sfera conștientului? De ce arhetipul nu se rezumă la *amintirea* fidelă a traseului solar? Ceea ce intervine aici, în mod inexplicabil, este *procesul simbolizării*.

Percepția evoluției celeste a soarelui devine arhetipul universal al circularității mistice, al inițierii prin experiența întunecată a morții și trăirea învierii, al răsăritului înnoitor. Expresia simbolică a acestui arhetip o constituie mitul eroului solar. Acest mecanism de presituare a structurilor arhetipale, ce doar își așteaptă conținutul spre a fi informate, această preexistență a funcției arhetipale inconștiente colective, reprezintă pentru Jung o problematică de nedepășit fără apelul la o posibilă întemeiere ultimă *transcendentă*, asupra căreia psihanalistul nu se poate pronunța. Extrapolările psihanalizei în mediul teologiei sau al filozofiei vin, așadar, să completeze aria competențelor sale exploratorii, dar nu certifică postulate psihologice asupra unor repere metafizice ultime. În sprijinul convingerii sale, Jung amintește numeroase cazuri clinice pe care le-a întâlnit și abordat, cazuri ce conduc la relevarea amplului proces de simbolizare arhetipală.

În esență, Jung consideră că mediul natural doar a oferit omului primitiv materialul perceptiv pentru forma arhetipală preexistentă. El amintește și despre câteva experiențe psihice personale care i-au confirmat această teză. Spre exemplu, evocă o situație concretă în care a fost surprins de un seism în mijlocul unui oraș. Prima imagine care i-a apărut în interioritatea paralizată de sentimentul fricii și al catastrofei inevitabile a fost tabloul unei situări pe o ființă animalică preistorică, care se mișcă convulsiv.

De unde venea acest simbol arhetipal, dezlănțuit în interioritate pe fundalul unei experiențe extreme? În opinia lui Jung, arhetipul respectiv a izbucnit din adâncul inconștientului colectiv, a tranzitat inconștientul personal și s-a exprimat prin formula simbolică a imaginii unui animal preistoric, imagine ce substituie, la nivel de fantasmă, placa tectonică activată seismic. Impactul perceptiv cu un fenomen natural primejdios a declanșat reacția arhetipală, a determinat activarea acestui arhetip preexistent în inconștientul colectiv. Forma arhetipală și conținutul inconștient simbolic s-au reunit și au erupt în conștient pe fundalul impactului cu un eveniment neașteptat și posibil letal.

III.3.2. Simbolul arhetipal al *Sfintei Treimi*. Arhetipul *triunghiului* sau al trinității familiare. Preexistența psihică a arhetipurilor universale. Paralelismele explicative postulate de către *morala naturală*. Respingerea jungiană a acuzațiilor de *misticism*. Stratificarea descendentă de la conștientul individual și colectiv către posibila dimensiune transcendentă spre care se deschide inconștientul colectiv. Neîntemeierea religiilor primitive pe fenomenalitatea refulării și sublimării sexuale. Sursa erotică a muzicii. Intuiția și simțământul drept ustensile de *cunoaștere* și nu de fantazare creațională

Pentru Jung, una dintre dilemele centrale legate de problematica arhetipală o constituie sursa primară a structurilor arhetipale. El evocă, printre ale exemple, și pe cel al simbolisticii Trinității creștine. Din timpuri ancestrale, familia a presupus trei prezențe primordiale. Este vorba de prezența maternă, cea paternă și cea filială. Viziunea de tip empiric freudian susține că, fiind cel mai vechi mod de interrelaționare socială și afectivă, formula aceasta arhitectonică a familiei s-a transformat cu ușurință în imaginea triunghiului familial, o imagine sublimată în creștinism prin ipostazierea Sfintei Treimi, constituită din Dumnezeu-Tatăl, Fiul lui Dumnezeu și Sfântul Duh. Dar ce este această imagine, s-a întrebat Jung, dacă nu un *arhetip* ce a erupt simbolic? Să fie, așadar, acest arhetip doar produsul vieții familiale ancestrale? De ce situația nu ar putea fi răsturnată, în sensul că familia primară s-a constituit pe baza *arhetipului triunghiului*, arhetip care preexista în psihicul uman, prin urmare preexista familiei, el stând la temelia constituirii acesteia?

Astfel, un arhetip se impune dinspre inconștientul colectiv la nivel conștient și generează formula familiei. În versiunea jungiană, nu familia este originea arhetipului trinității și al interrelaționării triunghiulare, ci invers, această structură arhetipală stă ca bază motivațională la fundamentul inaugurării familiei. Din această perspectivă, originea acestui arhetip rămâne neclarificată, iar imaginea *Sfintei Treimi* creștine nu este o reflexie a familiei umane, ci reprezintă o necesitate arhetipală, o formă imperativă de funcționalitate a inconștientului individual și colectiv, o axă operațională a psihicului uman, fără de care acesta intră în derivă și haos nevrotic. Acest fapt nu respinge posibilitatea transcendenței viziunilor creștine asupra Sfintei Treimi, ci dimpotrivă, o confirmă.

Dar pentru psihanaliză acest aspect rămâne un teritoriu nespecific competențelor sale exploratorii. În acest sens, Jung face constant apel la alte dimensiuni de cercetare și creație ale spiritului omenesc, cum ar fi arta, metafizica sau teologia, încercând totodată o atitudine de reținere față de orice extrapolare prea intensă a psihanalizei în solul conceptual specific acestora. Încercând o abordare circumscrisă limitelor cercetării de tip științific, Jung acceptă inițial posibilitatea întemeierii universalității arhetipurilor în structura creierului și a sistemului nervos central uman. Ulterior, asemenea lui Kant, în ceea ce privește abordarea acestuia referitoare la categoriile gnoseologice, relativitatea și perenitatea materiei i-au apărut într-o reală incompatibilitate cu absolutul valoric arhetipal și cu *funcția morală* a acestora. Prin urmare, Jung ajunge la teza care susține preexistența psihică a arhetipurilor universale, întregul complex nervos al ființei umane fiind modulat funcțional în raport cu exigențele acestor structuri arhetipale ce aparțin inconștientului colectiv.

Aici se cristalizează înțelegerea jungiană a arhetipurilor ca forme ce pot cuprinde sau informa conținuturi diverse inconștiente, readucându-le simbolic spre conturul de suprafață al conștientului. Tipul formal specific arhetipurilor le apropie conceptual de categoriile kantiene, evocarea de către Jung a gnoseologiei lui Kant nefiind, într-un asemenea context, aleatorie. Inițial, angajat pe calea explicației de tip biologist în ceea ce privește originea și dinamica arhetipurilor, Jung aderă la ideea existenței unui *a prioric* arhetipal, întemeiat pe resorturile anatomice ale creierului uman. În sprijinul acestei convingeri inițiale au venit și paralelismele postulate de către adepții *moralei naturale*, paralelisme între inhibiția tendințelor agresive și preceptul ce interzice crima sau între reflexul autoconservării și ținuta altruistă, sublimată prin intermediul postulatului creștin al *iubirii de aproape*.

Este prezentă încercarea de a explica fenomene dintre cele mai profunde și definitorii pentru ființa umană printr-o cauzalitate corporală, în esență fiziologică. Morala este sfera care se dorește cel mai pregnant interpretată drept un fenomen de *origine corporală*, care a ajuns la stadiul de abstractizare prin intermediul tranzitării spre zonele dogmatice. Problema care îl nemulțumește ulterior pe Jung în ceea ce privește acest gen de explicații și interpretări materialiste, tributare științificității secolului al

XIX-lea, Freud fiind unul dintre adepții săi, așa cum s-a remarcat deja, este reducerea întregului spectru psihic uman la temelia materialistă, deci inclusiv a structurilor arhetipale universale și a inconștientului colectiv din care acestea se desprind.

Este momentul de ruptură jungiană conceptuală, când începe postularea existenței unei zone profunde a psihicului uman, ce decide peste dinamica corporalității și nu se revendică în totalitate din solurile materiei active. Viziunea jungiană se vede astfel nevoită să se distanțeze de acea științificitate empirică de laborator, pentru a se apropia de sfera mitologiei, teologiei sau artei, fără a-și identifica în totalitate pozițiile conceptuale cu deschiderile spirituale generate de aceste preocupări complexe. Totuși, pe tot parcursul activității sale exploratorii și creaționale, Jung revine adesea la explicațiile de ordin biologist, considerând că acestea, deși nu sunt suficiente, reprezintă frecvent o abordare necesară, ce poate feri psihanaliza de acuzațiile de *misticism*.

Însă pentru Jung aceste acuzații nu au constituit un baraj în calea asumării componentei spirituale a cercetărilor sale. În esență, Jung consideră că a neglija sau a respinge existența spiritului în contextul analizelor psihologice reprezintă un demers subiectiv, un act ce nu vizează atât adevărul științific, cât tendința de confirmare și argumentare excesivă a anumitor teze discutabile. Prin postularea arhetipului ca factor aparținând unei *zone a priori*, Jung investește structurile arhetipale cu trăsături universale și spirituale. De fapt, el consideră că acestea sunt caracteristicile esențiale pentru arhetipurile inconștientului colectiv. Prin urmare, se conturează o *stratificare* în care asistăm la o descendență structurală, ce pleacă din conștientul individual și colectiv, apoi străbate inconștientul individual și colectiv, pentru a se deschide în final spre o posibilă sferă transcendentă. Acceptarea posibilității ființării unei astfel de extensii absolute constituie una dintre principalele resorturi ale acuzației de misticism aduse gândirii psihanalitice jungiene.

Mai mult, Jung consideră, așa cum deja a fost evocat pe parcursul acestei lucrări, că *morala este de natură arhetipală* și nu trebuie confundată cu eforturile etico-religioase întreprinse de-a lungul evoluției omenirii și cumulate în registrul tradițiilor universale. Pentru Freud, morala nu putea să însemne decât aceste coduri etico-religioase arhaice, fundamentate în

opinia sa pe dinamica *refulării* sexuale. Considerând că arhetipurile dețin o *funcție morală primordială*, Jung postulează autonomia întregului complex inconștient colectiv în raport cu psihicul conștient și cu mobilitățile de ordin biologic de la nivelul corporalității umane. Faptul că sistemul nervos și creierul uman sunt implicate activ în procese de tip arhetipal nu înseamnă că aceste procese se rezumă doar la fiziologia corpului uman, ci dimpotrivă, ele aparțin unui alt registru, iar activitatea lor influențează această fiziologie.

Unul dintre argumentele antifreudiene, dezvoltat de Jung în ceea ce privește negarea tezei ce pune sexualitatea la baza proceselor spirituale, este constatarea că pentru popoarele primitive, deși *nu există* o reală procesualitate a frustrării și refulării sexuale, totuși fenomenul *religios* este extrem de activ. Așadar, cum se poate aplica în acest caz explicația freudiană exclusivistă? Jung susține că religia are la bază atât eforturile oamenilor arhaici de a dezvolta o formă de echilibrare și conservare comportamentală a umanității, cât și experiența erupțiilor arhetipal-simbolice ce au indicat revelator existența unui tip de constituție *a binelui și răului absolute*, constituție denumită de Jung *moralitate arhetipală primordială*.

Ca și în cazul religiei, în privința *muzicii* Jung nu neagă implicarea factorului sexual în apariția și dezvoltarea sa. Dar din nou, distanțându-se de perspectiva freudiană, el consideră că este complet insuficientă și împotriva sentimentului firesc de percepție și trăire a muzicii o astfel de ipoteză. În esență, fenomenul muzical atinge o gamă excepțională de afecte și gânduri, el trimite către dimensiuni de o cu totul altă frecvență decât cea strict corporală, fiziologia umană și dinamica erotică fiind doar unul dintre multiplele paliere apelate și deschise de către armonia muzicală[482].

În acest sens poate fi evocată și vechea școală pitagoreică, care înțelegea întregul univers asemenea unei ordonări muzicale divine, a cărei geometrie amintește de arhitectonica *lirei*, imagine și perspectivă nu lipsită de interes chiar și pentru știința modernă a spațiului cosmic[483]. Universul trebuie, pentru adepții gândirii lui Pitagora, în primul rând să fie *ascultat*, pentru ca ulterior el să poată fi *înțeles*, nu întâmplător tăcerea fiind una dintre stările cultivate de pitagoreici. În esență, o astfel de viziune asupra universului nu era considerată de către acești temerari gânditori antici

[482] Zamfirescu, Vasile, Dem, *Filozofia..., loc. cit.*, pp. 443–459.
[483] Porphyirios, *op. cit.*, p. 51.

ca fiind una de natură *poetică*, ei fiind, la fel ca Platon, adepții excluderii poetului din cetate[484]. Dimpotrivă, această perspectivă era asumată ca un adevăr ultim, ce trebuie mai întâi *intuit* și apoi prelucrat *meditativ*. Această opțiune este și cea pe care Jung o propune, considerând intuiția și simțământul drept ustensile de *cunoaștere* și nu de fantazare creațională.

III.3.3. Abordare de tip materialist-biologist a Divinității drept o realitate psiho-sexuală. Evocarea Persoanei Divinității drept imaginea arhetipală a lui Dumnezeu. Studiu de caz asupra fenomenului sincronicității. Arhetipul Sinelui drept simbol cristic. Arhetipuri tipice, atipice și incadrabile. Transcendența gnoseologic-kantiană a arhetipurilor. Arhetipul ca factor psihoid. Trăsături ale conceptului de unus mundus și similitudini ale acestora cu aspecte din fizica subatomică în viziunea lui Jung. Armonia particulelor subatomice și armonia structurilor arhetipale drept garanție a moralității arhetipale primordiale. Alchimia drept cale spre simbolistica arhetipală și oportunitățile inconștientului colectiv

În abordarea fenomenului religios, Jung face în repetate rânduri referire la textul lui Freud, *Viitorul unei iluzii*. Această lucrare este reprezentativă pentru abordarea psihologist-biologistă a trăirii religioase, abordare pe care Jung o respinge, generând astfel acuzația de misticism adusă asupra întregii sale viziunii psihanalitice. Pentru Jung, cartea lui Freud operează un singur proces relevant, anume reconsiderarea unui concept spiritual, cel al Divinității, drept o *realitate psiho-sexuală*. Astfel, Dumnezeu fiind în acest mod redefinit, el își pierde valoarea existențială și nu mai deține decât statutul unei ficțiuni, adesea necesare la nivelul terapiei și controlului asupra maselor. Este aici solicitată recunoașterea inexistenței divine și a oricărui fundament transcendent al psihicului uman. În opinia lui Jung, o astfel de abordare de tip *materialist-biologist* nu ține cont de evidențele remise nu doar dinspre religie sau cultură, dar și dinspre explorările psihanalizei. Totuși, Jung menționează că întreaga sa perspectivă asupra acestei tematici nu se poate erija într-un discurs de factură teologică, ce ar veni să apere existența lui Dumnezeu.

---

[484] Pitagora, *Legile morale și politice*, Editura Antet, Oradea, 1996, p. 117.

Atunci când se referă la *Persoana Divinității*, Jung mărturisește că el face trimitere la reprezentarea simbolică a acesteia, mai precis la *imaginea arhetipală a lui Dumnezeu*[485]. Din punct de vedere psihologic, nu se poate spune mai mult despre acest subiect, probabil cel mai nobil, dar și cel mai enigmatic dintre toate. În schimb, ceea ce poate constata psihologia – și în același timp trebuie să accepte – este prezența acestei imagini arhetipale centrale ca reper primordial pentru dinamica psihică individuală și colectivă[486]. O societate sau un individ ateu se raportează cu atât mai mult la imaginea Divinității cu cât se străduiește să o nege ca realitate transcendentă, încercând nu înlocuirea acesteia cu o altă formă arhetipală, ci substituirea conținutului său cu unul nou, care se dovedește frecvent a fi extrem de nociv. În acest sens, ideologiile totalitarismelor din secolul al XX-lea ar putea fi numite și idolatrii moderne. Pentru Jung, spiritul nu poate fi gândit decât ca un *factor arhetipal*.

Prin urmare, fenomenul desacralizării, menționat și de Mircea Eliade, reprezentând un proces de uitare a spiritului și ancorare psihică în empiric și imanent, exprimă o îndepărtare de inconștientul colectiv și de structurile sale arhetipale. Omul modern s-a angajat în demersul unei cunoașteri neesențiale, anume cunoașterea exploratorie a naturii. Acest proces l-a îndepărtat de tentativele cercetării propriei naturi lăuntrice. Proiecția pe orizontală a demersului analitic, în folosul progresului excesiv, l-a redefinit pe om drept o ființă desacralizată, care este mereu surprins de erupțiile arhetipale ale imaginii Divinității, o imagine pe care nu o mai poate asuma, un chip ce se înfățișează terifiant și inexplicabil.

Jung operează o delimitare clară între cunoașterea ce aparține regiunii inconștiente de cea care rămâne la nivelul conștientului operațional-empiric. Cazurile clinice prin care își susține această departajare sunt multiple și structurat relatate, astfel încât aspectul lor analitic nu poate fi pus la îndoială. Spre exemplu, fenomenele profeției sau al prorociei, cele ale întrevederii viitorului și al premoniției își pot găsi o explicație întemeiată prin apelul la recunoașterea existenței inconștientului colectiv și a structurilor sale arhetipale. Într-un astfel de proces, susține Jung, are loc concentrarea

[485] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei vestice și estice...*, *loc. cit.*, p. 74.

[486] Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie*, în *Opere complete*, vol. 12, Editura Trei, București, 2016, pp. 33–46.

psihică spre zona interiorității inconștientului personal și de aici spre sfera inconștientului colectiv, care se poate accesa ca o uriașă bază informațională a omenirii, bază care poate include nu doar multiple date ancestrale sau mai recente, dar și elemente nedefinibile și necuantificabile pentru înțelegerea umană. În esență, aceste date inconștiente odată accesate, sunt glisate spre conștient și aduc la susprafață o cunoaștere de un alt tip decît cea rațional-empirică, o cunoaștere ce impune relativizarea spațio-temporalului, sau mai precis înlocuirea acestuia cu un alt tip de mixaj și mediu ontic. Visul, revelația, delirul sau universul ficțional artistic sunt astfel de medii, în care informații arhetipale desprinse din inconștientul colectiv pot răzbate și erupe simbolic.

Pe lângă cazurile frecvent întâlnite ale practicilor ce intenționează prevederea viitorului, în esență ele fiind demersuri de accesare a inconștientului colectiv, Jung evocă și exemple mai apropiate de propria sa activitate psihoterapeutică. Unul dintre aceste exemple, asupra căruia insistă mai mult, se referă la relatarea unei situații excepționale petrecute cu una dintre pacientele sale. Aceasta trăiește experiența unui vis în care i se oferea un scarabeu de aur. A doua zi, în timp ce participa, alături de Jung, la ședința psihoterapeutică, pe geamul cabinetului respectiv se așează o insectă din specia *cetonia aurata*, o *scarabeidă* a cărei culoare verde aurie o apropie ca înfățișare de imaginea unui *scarabeu de aur*, simbolul scarabeului fiind, odată cu tradiția egipteană antică, unul dintre cele mai importante simboluri ale forței fizice umane și ale renașterii sufletești. Interesant este în acest caz și faptul că după acest moment nevroza respectivei paciente s-a deblocat, iar evoluția sa recuperatorie a fost excepțională, neanticipat de pozitivă pentru Jung[487].

Aceste evidențe urmează să fie așezate de către gândirea jungiană sub spectrul manifestărilor *sincronicității*, fenomen considerat tipic pentru intervențiile din zona inconștientului colectiv. Incapacitatea noastră de a controla aceste manifestări și de a le utiliza în beneficiul nostru, ele survenind după propria logică și autonomie, indică ancorarea din ce în ce mai excesivă a omului modern în dinamica conștientului, dinamică ce interrelaționează doar cu sfera imanentului[488]. Astfel de relatări au deschis calea spre posi-

---

[487] Jung, Carl Gustav, *Dinamica…, loc. cit.*, p. 592.
[488] Zamfirescu, Vasile Dem, *Filozofia…, loc. cit.*, pp. 466–470.

bilitatea acuzației de misticism adusă gândirii jungiene. În acest context, Jung subliniază constant că întreaga dezvoltare a analiticilor sale se menține în cadrele cercetării psihologice, rezervându-și dreptul de a nu se pronunța în privința existenței sau nonexistenței unei întemeieri transcendente a dinamicii inconștientului colectiv.

Spre exemplu, amintind de conexiunea interpretativă pe care a realizat-o între persoana cristică și arhetipul *Sinelui*[489], Jung consideră că nu se poate spune dacă Sinele este un Simbol al lui *Hristos,* dar din punctul de vedere al psihanalizei religiilor se poate suține versiunea răsturnată, anume că Hristos reprezintă, alături de alte identități primordiale, și arhetipul Sinelui[490]. Astfel, Jung evită clasificarea structurilor arhetipale ca elemente de natură transcedentă, dar nici nu refuză o asemenea posibilitate, considerând-o însă inabordabilă pentru analitica psihologică. Dintr-o astfel de perspectivă se poate spune că din în conformitate cu teoria jungiană există arhetipuri tipice, cele universal-umane, arhetipuri atipice, anume cele care aparțin individualităților separate, și arhetipuri incadrabile, cele a căror influență este copleșitoare, forța lor psihică fiind certificată, dar care, survenind dinspre inconștientul colectiv, nu pot fi cuantificate psihanalitic.

În regiunea de frontieră dintre tipul de arhetip universal și cel neîncadrabil ar putea fi inclus și arhetipul Sinelui[491]. Ceea ce se poate spune despre toate arhetipurile se rezumă, însă, la ideea că ele pot fi înțelese drept elemente metafizice, în sensul că sunt ancorate într-un orizont *transcendent* cunoașterii umane, transcendent în sens *gnosologic kantian*, adică nu sunt accesibile înțelegerii noastre la nivelul naturii lor primordiale. În opinia lui Jung, arhetipul nu este un element care poate fi definit drept psihic, ci *psihoid*. Termenul de psihoid vine să indice o zonă de confluență, de cuplaj care trimite spre acel *unus mundus*, termen de sinteză universală, amintit deja în lucrarea de față drept un concept pe care Jung îl corelează cu noțiunea de arhetip.

Prin urmare, deși nu se declară ca deținător al unor probe incontestabile în favoarea naturii transcendente a structurilor arhetipale ale inconștientului colectiv, totuși mai ales odată cu depășirea influențelor freudiene, Jung

---

489 Jung, Carl Gustav, *Aion. Contribuții la simbolistica Sinelui..., loc. cit.,* pp. 82–85, p. 209.
490 Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei…, loc. cit.*, p. 177, pp. 500–501.
491 Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie..., loc. cit.*, pp. 30–33.

susține ideea unui fond transcendent pe extensia căruia se dezvoltă dinamica arhetipală aferentă inconștientului colectiv. Acest fond poate fi reprezentat de către conceptul lui *unus mundus*, idee a unității absolute propusă și dezvoltată încă din evii de început ai meditației filozofice universale. Principiul ultim a fost una dintre tematicile cele mai disputate, de altfel, atât în Antichitate, în Evul Mediu, cât și în mediile culturale moderne, desigur sub diferite forme și titulaturi conceptuale.

Pentru gândirea psihanalitică jungiană, conceptul de *unus mundus* deține câteva particularități definitorii. Prima dintre acestea ar fi capacitatea de a asigura sau, mai precis, de a fi *garantul relaționării* dintre multiple nivele de existență diferite, dintre etaje ontice distincte. O altă trăsătură importantă este posibilitatea de intuire, de sesizare a prezenței sale ca *fundalul preconstitutiv* pentru inconștientul colectiv. Acest tip de intuire se apropie de speculația fizicii subatomice, care operează matematic cu matrițe și necertificări empirice. A treia caracteristică ar fi *capacitatea de a reuni întregul universal*, capacitate pe care și fizicienii caută să o descopere într-un element cheie, ce adună și menține în unitate forțele primordiale cosmice, anume electromagnetismul, energia nucleară și gravitația. Ultima trăsătură a conceptului de *unus mundus*, ca termen ce desemnează un posibil fundal transcendent situat dincoace de inconștientul colectiv, ar fi *inducerea unei stări de unitate armonică arhetipală*, fizicienii străduindu-se, la rândul lor, să indice un termen primordial care generează și menține armonia particulelor subatomice[492].

Această armonie arhetipală dă *măsura moralității primordiale*, haosul relevându-se a fi într-un final *garantul imoralității*[493]. Plecând dinspre aceste constatări a unor evidente paralelisme între cercetarea psihicului uman și cea a universului înconjurător, Jung indică *alchimia* drept cel mai important demers de simbioză operațională dintre imanent și transcendent, dintre materie și spirit. Convins de faptul că drumul alchimiei este un parcurs ce nu s-a terminat odată cu desprinderea din trunchiul său complex al chimiei ca disciplină autonomă, Jung susține adesea că metodele și crezul alchimiei conduc spre dinamica inconștientului și simbolistica arhetipală,

---

492 Von Franz, Marie-Louise, *Alchimia. Introducere în simbolism și psihologie*, Editura Nemira, București, 2017, pp. 78–79.

493 Zamfirescu, Vasile Dem, *Filozofia..., loc. cit.*, pp. 472–473.

ea fiind o cale tehnică, dar și de maximă implicare spirituală, spre descoperirea adevărurilor primordiale inconștiente și a reflexiei lor valoric simbolice la nivelul materiei, *piatra filozofală* fiind un exemplu sugestiv în acest sens[494].

III.3.4. ***Morala*** **ca rezultantă a exigențelor rațiunii la Kant și** ***morala arhetipală*** **ca temelie a raționalității la Jung. Similitudini conceptuale între gândirea psihanalitică** ***jungiană*** **și ontologia metafizică** ***heideggeriană*****: Umbra, Persona, Impersonalul** ***Se*** **și Da-sein-ul. Glisarea evolutivă a gândirii psihanalitice jungiene dinspre întemeierea** ***fiziologică*** **a structurilor arhetipale către acceptarea naturii lor** ***numinoase*****. Postularea, dinspre acceptarea existenței acestei naturi, a** ***moralei arhetipale primordiale*****, fenomen distinct de** ***morala secundă*** **sau** ***eticile social-religioase***

Apropierea gândirii psihanalitice jungiene de considerațiile filozofice majore se reflectă din plin în modul în care este abordată problematica moralității în raport cu înțelegerea stratificării psihicului uman. Jung s-a raportat la gnoseologia kantiană, în demersul său de postulare a *funcției morale arhetipale,* dar și la ontologia metafizică heideggeriană, atunci când susține existența *personei* drept rol extern asumat de către psihicul uman, rol ce nu cunoaște o reală raportare la moralitatea primordială. În ceea ce privește apelarea la gnoseologia kantiană, Jung consideră arhetipurile inconștientului individual și colectiv ca fiind structuri similare categoriilor de cunoaștere kantiană.

Dar apare aici o singură diferență care este, totuși, de maximă relevanță. Jung subliniază această diferențiere, ea fiind unul dintre reperele ce evidențiază *înțelegerea jungiană a problematicii moralei.* Categoriile kantiene aparțin doar mecanismului de gândire și percepție, ele sunt cadre și condiții generale ale fenomenelor, pe când arhetipurile jungiene implică în mod primordial afectivitatea, trăirea emoțională și intuiția. Deosebirea ce deține importanță capitală în acest context este faptul că atât *categoriile kantiene,* cât și *imperativul categoric kantian* impun trăirea morală, așadar se plasează înaintea acesteia ca și factori decizionali și coercitivi, ca și temelie a acestei

[494] Perrot, Étienne, *Calea transformării după C.G. Jung și alchimie*, Editura Nemira, București, 2016, pp.116–117.

trăiri. În viziunea psihanalitică a lui Jung situația se prezintă *inversat*, în sensul că *sentimentul moral arhetipal*, simțământul cugetului de fapt, *morala arhetipală primordială* sau, în versiunea religiei, acea *Vox Dei*, reprezintă *temelia* pentru gândirea și acțiunea *morală*.

Acest aspect este dublat de conferirea caracterului *numinos* structurilor arhetipale, caracter ce favorizează înțelegerea lor și ca posibile deschideri spre zone transcendente, conceptul de transcendență la Jung neavând numai caracteristica gnoseologică de tip kantian. Totodată, dinamica arhetipală nu poate fi compatibilă cu staticul mecanismelor de cunoaștere kantiene. Atunci când Jung amintește despre *autonomia* inconștientului colectiv și a structurilor sale arhetipale[495], el vrea să atenționeze asupra faptului că aceste conținuturi incoștiente transpuse în ipostaze simbolice au tendințe de manifestare, adesea impredictibile, ce nu pot fi încadrate într-o ritmicitate a apariției și implicării lor la suprafața conștientului.

Desigur, pentru un psihanalist se impune citirea sau decodarea *semnelor* premergătoare izbucnirii arhetipale, așa cum Jung susține că a sesizat multiple astfel de indicii ce anunțau aparițiile arhetipale negative în Germania nazistă[496], dar nici un psihoterapeut nu se poate pronunța cu precizia analiticii kantiene atunci când are în vedere domeniul teluric și autonom al inconștientului, cu precădere cel colectiv. Într-o atare situație, nu rațiunea umană sau conștientul pot impune axiome morale structurilor arhetipale, ci invers, *morala arhetipală primordială erupe* odată cu simbolul arhetipal, mai precis indicația sugerată de către imaginea acestuia. De ce omul modern nu mai ascultă și nu mai deține abilitatea de a privi autentic simbolul arhetipal? Jung consideră că pentru a înțelege această incapacitate trebuie să conștientizăm importanța pe care o deține, în acest context, conceptul de *persona* și cel de *umbră*. Aici intervin și aspectele similare cu viziunea heideggeriană asupra *Da-sein*-ului, ca ființă umană aruncată în mijlocul lumii.

Persona, așa cum a fost menționat în această lucrare, este un termen grecesc care desemna masca purtată de actorul de pe scena tragediilor grecești. La nivel conceptual, ea reprezintă jucarea sau asumarea unui *rol*. Este vorba despre acel rol social care ne este impus de angrenarea în

---

[495] Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiei...*, *loc. cit.*, 501.
[496] *Ibidem*, pp. 40–41.

mediul lumii profane. Practic, așezăm pe chipul psihicului autentic o mască comportamentală, în care inserăm energiile afectiv-mentale. Riscul de a uita propria personalitate este evident, în acest context jucarea acestui rol constant, fără intervale de maximă decuplare, favorizând un asemenea proces[497]. Identificarea cu *persona*, însă, poate genera cel mai adesea izbucnirea sau descătușarea umbrei, a acelui sediment negativ al inconștientului individual și colectiv, care își găsește, în circumstanțele expuse, o albie favorabilă de erupție. *Persona* sau masca devine o breșă prin care forțele negative cumulate inconștient pot accede spre conștient, destabilizându-l și denaturându-l spre o *zonă morală negativă*. Prin urmare, identificarea cu masca poate genera izbucnirea umbrei, care determină eclipsarea ecourilor moralei arhetipale pozitive și angrenarea într-o conduită negativă.

Similitudinea perspectivei jungiene cu viziunea metafizică heideggeriană este evidentă atunci când observăm că Heidegger vorbește despre *existențieluri*[498] ca fiind registrele pe care omul și le poate asuma aidoma unor ipostazieri comportamentale, pe fundalul deciziilor impuse de impersonalul *Se*. Acest impersonal, care ne spune că trebuie să ne comportăm într-un anumit fel pentru că așa *Se* comportă lumea, ne înscrie în palierele acelor *existențieluri,* determinându-ne ca Da-sein-uri, ca ființe umane aruncate în mijlocul unei mundaneități din care *Dumnezeu a murit*, mai precis s-a retras în eclipsa propriei taine. Aservirea *impersonalului Se* ar putea fi echivalată cu așezarea omului ca entitate psihică sub spectrul *umbrei*, *persona* fiind liantul acestei nefaste poziționări[499]. În ambele interpretări se evidențiază fenomenul uitării esenței spirituale a ființei umane, aspectul abandonului raportării la Ființă sau la Inconștient, ceea ce se constituie drept motivația fundamentală a pierderii și tragediei omului modern, prăbușire ce este de ordin moral. Pentru Jung, numai întoarcerea la revalorizarea inconștientului, cu precădere a celui colectiv, și la asumarea *moralei primordiale arhetipale* impuse de acesta poate constitui un început pentru dobândirea autenticei conduite morale a ființei umane și pentru reasumarea înțelepciunii ca stare de echilibru psihic între conștient și inconștient.

---

[497] Jung, Carl Gustav, *Introducere în psihologia jungiană. Note ale seminarului de psihologie analitică susținut de C.G. Jung în 1925*, Editura Trei, București, 2017, pp. 122–123.

[498] Heidegger, *Ființă și timp..., loc. cit.*, p. 179.

[499] Jung, Carl Gustav, *Introducere în psihologia jungiană..., loc. cit.*, pp. 499–503.

Și pentru Heidegger, deși evită enunțarea unui raport direct între expozeul *Da-sein-ului temporalizant* și problematica *moralității*, posibila salvare a ființei umane poate surveni dinspre reasumarea metafizicii și poeziei, ca exponente ale meditației senine și ale frumuseții, această asumare petrecându-se întru speranța *întoarcerii zeului*. În lipsa acestei reconsiderări ontice, Da-sein-ului nu îi rămâne decât ființarea întru angoasa morții, angoasarea în fața insondabilului absolut generându-i proiecțiile spre utopie și false idolatrii perene[500].

Plecând dinspre asumarea viziunii psihanalitice de tip freudian, Jung se distanțează, așadar, de opțiunile psihologiei secolului al XIX-lea și inaugurează demersul unei reevaluări a întregului registru psihic aferent regiunilor mitologiei, religiei, artei și culturii în ansamblul ei. Apelul la aceste dimensiuni spirituale și extrapolarea psihanalitică, în universul mobilităților active ale unor astfel de sfere distincte în raport cu psihologia, l-au condus pe Jung la sesizarea realității stratificării psihicului uman în cele patru zone reprezentative, anume conștientul individual, conștientul colectiv, inconștientul individual și inconștientul colectiv. Dincolo de inconștientul colectiv, Jung acceptă posibilitatea deschiderii transcendente, dar nu o consideră o tematică abordabilă din perspectiva analiticii psihologice. Totuși, deși pleacă inițial de la convingerea existenței unur temeiuri strict fiziologice ale arhetipurilor, el își reînnoiește întreaga opțiune conceptuală, susținând spre finalul carierei sale exploratorii caracterul numinos al structurilor arhetipale și al inconștientului colectiv. Dinspre înțelegerea acestui caracter, el a postulat existența unei morale arhetipale primordiale, distinctă de etica social-religioasă. Sentimentul binelui și răului absolute a rămas, asemeni sursei sale fundamentale, în zona numinosului indefinibil rațional și necuantificabil prin demersuri conceptualizate. Jung consideră că aici nu este prezentă o simplă speculație sau ipoteză de lucru, ci sunt înregistrate evidențe incontestabile, dar care nu se supun jurisdicției probatorii de tip strict cognitiv. Întregul fenomen se aseamănă cu o experiență estetică, în care simți încântarea afectivă a întâlnirii cu frumusețea, dar nu o poți explica și circumscrie rațional-argumentativ, tot astfel cum *iubirea* rămâne cel mai constructiv fenomen uman, dar și cel mai indescriptibil.

---

[500] Heidegger, Martin, *Timpul imaginii lumii*, Editura Paideia, București, 1998, p. 58.

Nota 30 _ Bine/rău „absolut"

E important să reținem că alăturarea termenului de ***absolut*** conceptelor de **bine și rău** poate constitui, în mod firesc, un demers riscant datorită gradului ridicat de abstractizare pe care acest termen îl implică. Ce se poate spune în mod real despre absolut sau cum ar putea fi el definit în mod argumentat? Din perspectiva acestor dileme, se poate, așadar, considera că este problematic să se postuleze concepte precum cel de bine și rău absolute. Totuși, deși conștienți de această dificultate, optăm pentru aceste enunțuri din necesitatea de a expune cât mai clar și evident viziunea psihanalitică jungiană asupra funcției morale inconștiente, viziune ce implică o netă departajare între valorile unui bine și rău relativ, efemer și cele ale unui bine și rău aparținînd inconștientului, deci situat în afara normelor temporal-sociale.

Nota 38 _ Aniela Jaffé și Antonia Anna Wolff – două personalități reprezentative pentru școala jungiană de psihanaliză

Întreaga creație a lui Carl Gustav Jung se constituie nu doar ca un sistem de observații, interpretări și conceptualizări specifice, ci și drept o invitație, o deschidere spre noi orizonturi de explorare psihanalitică. Problemele și tezele propuse de gândirea jungiană nu comportă statutul unei elaborări închise, care și-a pronunțat verdictele și definițiile ireversibil. Demersul de cercetare jungian insistă, dimpotrivă, pe latura dilematică, interogativă a conținuturilor identificate și aduse în centrul analizelor.

Așa cum Jung mărturisește, în privința sufletului uman și a fenomenalității sale individuale și colective nu se pot emite judecăți de valoare și adevăr absolute. În schimb, se poate atenționa asupra certitudinii existenței unei dinamici sufletești excepționale care se manifestă după axiome de alt ordin decât cele specifice raționalității noastre empirice. Formele de expresie ale acestor fenomene sunt sesizate pregnant în experiențele onirice, artistice sau delirante, experiențe unde timpul și spațiul se relativizeză, iar *logica materialității* este inaplicabilă. Jung atenționează asupra posibilității existenței unei conexiuni între inconștientul colectiv și alte zone de manifestare ontică de ordin transcendent. Așa cum remarcă frecvent, despre aceste posibile perimetre sau dimensiuni nu se poate pronunța explorarea

psihanalitică. În acest sens, Jung mărturisește că niciodată în scrierile sale el nu se referă la Dumnezeu, neavând acreditarea teologică pentru o astfel de extrapolare, dar se raportează constant la *imaginea lui Dumnezeu* prezentă în inconștientul individual și colectiv[501].

Totuși, unii dintre adepții viziunii sale psihanalitice, dintre continuatorii și discipolii săi apropiați au încercat să înainteze peste circumscrierile teoretice inițiale. Așa s-a inaugurat aprofundarea, de pe pozițiile jungiene, a sferei dinamicii inconștientului, ajungându-se în zonele cercetărilor parapsihologice, cercetări care au cumulat adesea evidențe și analize empirice care pot să reziste la opiniile sceptice ce li se opun cu vehemență. Una dintre personalitățile de referință ale direcției post-jungiene, care se încadrează în zona de continuare și extensie la limită a tezelor psihanalitice postulate de Jung, este *Aniela Jaffé*, asistenta și secretara lui, care a redactat integral scrierile sale biografice, devenind una dintre imaginile marcante ale psihologiei abisale jungiene.

Așa cum Jung mărturisește, analiza pe care Aniela Jaffé o realizase asupra textului scris de Ernst Theodor Amadeus Hoffman, *Urciorul de aur*, explorare de factură psihanalitică grupată sub denumirea *Imagini și simboluri din basmul lui E.T.A. Hoffman*, o recomandă pentru continuarea studiilor de tip jungian referitoare la dinamica inconștientului și expresiile simbolice ale acestuia. În colaborare cu revista *Schweizer Beobachter*, Aniela Jaffé a demarat proiectul unei anchete ce viza fenomenele parapsihologice, mai precis experiențele onirice, aparițiile misterioase și corelarea acestora cu evidențele realității propriu-zise. Această cercetătoare a încercat aplicarea și verificarea tezei jungiene a *autonomiei inconștientului arhetipal* și a formelor sale de manifestare la nivelul sferei conștientului individual și colectiv. Totodată, ea a constatat aplicabilitatea sau confirmarea existenței fenomenului de *sincronicitate*, fenomen postulat de către Jung drept o realitate psihică. Ceea ce limbajul arhaic numește prin noțiuni precum premoniție, prevestire sau profeție, Aniela Jaffé a încercat să investigheze de pe pozițiile teoriei jungiene a dinamicii inconștientului.

---

[501] Jung, Carl Gustav, *Amintiri..., loc. cit.*, p. 465–466. A se vedea și Samuels, Andrew; Shorter Bani; Plaut, Fred, *op. cit.*, pp. 118 – 119.

Prin dezvoltarea unei *anchete empirice* în care s-a dorit notarea și investigarea fiecărui caz relatat în parte, s-a conturat o perspectivă ce vine să confirme existența acestor situații de tip sincronicitate sau de forma manifestărilor inconștiente ce depășesc explicațiile raționale. Multitudinea cazurilor investigate și precizia evaluraăii lor în corespondența dintre relatare și adevărul realității au condus la formularea unor concluzii care nu încearcă să dovedească existența propriu-zisă a unei lumi a spiritului, dar indică neîntemeirea argumentelor care încearcă să o nege. Așa cum amintește și Jung, respingerea acestor fenomene psihice de frontieră nu poate fi decât un gest subiectiv și o atitudine ce trădează superstiția unei raționalități științifice exagerate. Faptul că astfel de fenomene nu pot fi cuantificate și definite precis de rațiunea logico-științifică nu trebuie să constituie un motiv de negare a existenței lor.

Cercetările de ordin statistic în care *Aniela Jaffé* analizează, sistematizează și grupează rezultatele acestei anchete conduc la concluzia, pe care o sesizează și Jung, că întregul arsenal de manifestări și expresii simbolice arhetipale, precum și de manifestări eruptive ale inconștientului la suprafața conștientului, este la fel de activ în modernitate ca în Evul Mediu sau în Antichitate. Omul modern, însă, nu mai recunoaște prezența și influența acestor procese inconștiente, catalogându-le drept superstiții și prejudecăți ale trecutului depășit. Această atitudine se manifestă frecvent și în ceea ce privește trăirea mistică, și ea fiind catalogată drept o superstiție de mult depășită, însăși religia cerându-se înlocuită, așa cum susținea Nietzsche, cu un puternic cult al progresului uman. Dar inconștientul nu ține cont de imperativele omului modern și își manifestă în continuare puternica influență. Încercările de a uita sau de a estompa dinamica și aparițiile simbolice inconștiente au dus cel mai adesea la erupții dramatice.

Se poate spune că există, așadar, o viață a conștientului în care omul modernității este intens ancorat, dar și o viață a inconștientului, care continuă să fie extrem de activă în pofida nerecunoașterii sale de către atitudinea pragmatică a epocilor recente. Asupra mobilităților și formelor de manifestare a acestei vieți inconștiente își îndreaptă atenția cercetările *Anielei Jaffè*, cu precădere anchetele realizate asupra fenomenelor clasate drept *parapsihologice*, anchete cuprinse în volumul prefațat de către Jung, *Apariții. Fantome, vise și mituri*. În fața acestor descrieri sistematizate,

omul modern dorește o explicație pragmatică, strict obiectivă. Ceea ce se poate oferi aici, susține Aniela Jaffé dar și continuatorii jungieni în această direcție de cercetare psihanalitică, este evidențierea faptului că aceste fenomene există și ele revin mereu cu o forță reînnoită.

Manifestările din Antichitate sau Evul Mediu așezate sub semnul religiozității excesive, sunt prezente la nivel fenomenal și în timpul modernității, dar sub alte forme de manifestare. *Desacralizarea* nu a reușit decât atingerea demersului de recunoaștere a dinamicii inconștiente, nu și anularea efectivă a influențelor acestei activități psihice telurice. Omul desacralizat al modernității, deși nu mai acceptă posibilitatea existenței numinosului, este puternic marcat de fluențele și erupțiile acestuia la suprafața conștientului. Funcționalitatea mitului nu a fost diminuată, ci reintegrată unei lumi moderne, care așează tehnicul și consumatorismul, empiricul economico-social și eficiența financiară drept criterii ontice definitorii. Demersul continuatorilor lui Jung vine să indice faptul că forța și dinamica inconștientului rămân la fel de influente în pofida negării existenței și capacității lor operaționale.

În acest context, cercetările și anchetele psihanalitice realizate de *Aniela Jaffé* constituie un catalizator al acestor teze ce susțin rolul activității inconștiente în direcționarea conștientului uman și continuitatea proceselor de manifestare eruptivă a acestei activități prin intermediul fenomenelor clasificate drept parapsihologice. În opinia lui Jung, unul dintre meritele cele mai importante ale abordărilor ce i-au continuat opera de explorare psihanalitică constă în faptul că au reușit reevaluarea manifestărilor considerate anormale din perspectivă psihologică drept fapte și realități psihice. Întregul repertoriu ce includea fenomene precum *premoniția*, *telepatia*, *presimțirea* a fost supus unei reexaminări plecându-se de la aplicații empirice precise, care includeau relatarea subiectului și confruntarea acestei relatări cu realitatea concretă din viața sa. Așa cum subliniază Jung și Aniela Jaffé, s-a reușit stabilizarea unor modele repetitive, în baza cărora se putea stabili dacă relatarea respectivă este autentică sau psihanalistul se afla în prezența unei persoane care doar încerca inducerea sa în eroare.

Datele obținute în urma explorărilor întreprinse asupra respectivelor istorisiri a permis elaborarea unui set de criterii ce caracterizau o activitate

reală emisă dinspre inconștient și o diferențiau de o relatare falsă. Anchetele realizate de Aniela Jaffé, în calitate de reprezentantă și continuatoare a gândirii psihanalitice a lui Jung, gândire care era definită și de o latură empiric-experimentală, dețineau un grad ridicat de meticulozitate științifică, astfel încât includeau detalii legate de viața, preocupările și aspirațiile subiectului respondent. Toate aceste detalii erau confruntate apoi cu experiența psihică relatată. Așadar, metodele adoptate erau extrem de aplicate și nu lăsau loc speculațiilor și interpretărilor nefundamentate. Ceea ce era vizat, în ultimă instanță, prin cercetările întreprinse de Aniela Jaffé și de continuatorii psihanaliticii jungiene pe această direcție, era *experiența trăirii numinoase*, a modului în care misterul sau taina, inexplicabilul și supra-raționalul erup dinspre inconștient și posedă conștientul[502].

Aceste fenomene vin spre a indica, atât în opinia lui Jung, cât și a discipolilor săi, faptul că demersul cunoașterii sufletului uman este abia la început, în esență noi necunoscând conținuturile și dinamica propriei noastre interiorități. Totodată, prezența constantă a acestor manifestări supraraționale dau măsura modului în care omul trebuie să își calibreze avântul științific și să înțeleagă că autosuficiența blochează progresul cunoașterii și nu îl facilitează. Ideea progresului prin renunțarea la mit și trăire numinoasă a determinat, în secolul al XX-lea, apariția unor forme de manifestare a mitului și numinosului străine de tradiția creștină milenară, ceea ce a permis deschideri spre zone negative ale inconștientului colectiv. Încercarea temerară a Anielei Jaffė de a transpune în practică sau de a găsi o confirmare parțială a teoriilor jungiene a reprezentat un pas spre demersul de înglobare a unor fenomene catalogate drept superstițioase în dimensiunea activității psihice umane, pas ce a determinat reanalizarea unor concepte precum mitul, trăirea mistică, delirul, revelația, visul și cercetarea analitică a unor fenomene precum aparițiile enigmatice, stările de transă sau coincidențele neprevăzute.

Cercetările *Antoniei Anna Wolff*[503], cunoscută și ca *Toni Wolff*, reprezintă nu doar demersurile de continuare a deschiderilor psihanalitice jungiene, dar și un reper în viața personală a lui Carl Gustav Jung. Această

---

[502] Jung, Carl Gustav, *Prefață* la *Aniela Jaffé – Apariții. Fantome, vise și mituri*, Editura Humanitas, București, 2015, pp. 7–10.

[503] Wolff, Toni, *Studii despre psihologia lui C.G. Jung*, Editura Nemira, București, 2017.

prezență feminină l-a marcat profund pe Jung, prin sensibilitatea afectivă și profunzimea meditațiilor ei asupra tematicilor psihanalitice. Nu doar înclinația pentru studiul mitologiei, artei, religiei, toate raportate la demersurile analitice ale psihologiei, i-au apropiat pe cei doi, ci și viziunea comună asupra existenței și dinamicii inconștientului colectiv. Este cunoscut faptul că dintre colaboratorii apropiați ai lui Jung și continuatorii eforturilor sale exploratorii, Toni Wolff reprezenta personalitatea care își mărturisea deschis îndoiala sau opinia contrară în raport cu afirmațiile jungiene. Ea folosea adesea formula *Dar dacă..?,* așezând sub semnul interogării și chiar al neîncrederii intelectuale anumite perspective jungiene. Jung a răspuns acestei atitudini printr-o deschidere remarcabilă și uneori și-a adaptat sau modificat ideile expuse în raport cu opiniile exprimate de Toni Wolff.

Întâlnirea dintre Carl Gustav Jung și această discipolă și continuatoare remarcabilă a cercetărilor sale s-a petrecut sub auspiciile încercării de vindecare a unei nevroze ce risca să capete dimensiuni îngrijorătoare. Toni Wolff vine în cabinetul lui Jung fiind afectată de această nevroză declanșată în urma pierderii tatălui. În urma discuțiilor terapeutice se inaugurează un dialog intelectual de excepție, dialog care continuă pe toată perioada vieții lui Jung. Toni Wolff devine cea mai apropiată colaboratoare a celebrului psihanalist și, totodată, în plan personal ajunge să îi fie confidentă și parteneră de viață afectivă. Fiul lui Carl Gustav Jung, *Franz Jung*, a susținut că această prezență feminină l-a ajutat pe tatăl său să își regăsească echilibrul psihic și, atunci când sfera conștientului jungian a fost copleșită de erupțiile inconștiente, salvarea și rearmonizarea psihică au apărut pe fondul acestei relaționări dintre Jung cu Toni Wolff.

Ea a asistat la apariția celor mai importante teze și idei conceptuale jungiene, însoțindu-l pe drumul mărturisirilor din textul *Cartea Roșie*[504 505].

---

[504] Jung, Carl Gustav, *Cartea Roșie*, Editura Trei, București, 2011

[505] Lența, Oana Elena; Cucu Marius Constantin, *Propaedeutic Interpretation of The Red Book by C.G.Jung,* în *Postmodern Openings*, vol. 8, nr. 3, 2017, pp. 24 -34.
A se vedea comentariile extinse privind această lucrare a lui Carl Gustav Jung, astfel cum au fost expuse într-o serie de studii, între care amintim: Kirsch, Thomas; Hogenson, George (ed.), *The Red Book: Reflections on C.G. Jung's Liber Novus*, Editura Routledge, Abingdon, 2013; Drob, Sanford L., *Ghid de lectură la Cartea Roșie de C.G. Jung*, Editura Trei, București, 2016; Shamdasani, Sonu; Beebe, John, *Jung Becomes Jung: A Dialogue on*

Ca demers confesional, această carte a pornit fără un scop sau reper final prestabilit. Mai exact, Jung nu știa unde îl vor purta explorările și deschiderile spre propria interioritate. Astfel, din sfera inconștientului colectiv, tranzitând inconștientul individual al lui Jung, au pătruns personaje precum cel denumit de Jung *Philemon*, a cărui autonomie de expresie simbolică dovedea o distanțare excepțională în raport cu conștientul jungian. Cine era acest personaj apărut din teluricul inconștient, de unde cunoștea informații și date de o amploare și importanță necunoscută conștientului jungian, cum se putea ajunge la paradoxul ca acest personaj apărut din adâncimile psihice ale lui Jung să dialogheze cu Jung asemenea unei identități deplin separate și independente, rămân dileme la care nici Jung, dar nici continuatorii săi, în special Toni Wolff, nu au conferit o rezolvare deplină. Dar meritul lui Toni Wolff este acela că a contribuit la *apariția* acestui personaj și la *scoaterea sa la suprafața* conștientului jungian, proiecție ce a făcut posibilă descrierea informațiilor aduse de el, descriere sub forma confesiunilor elaborate în *Cartea Roșie*.

Toni Wolff a fost cea care l-a susținut și motivat pe Jung într-un astfel de inedit proiect psihanalitic experimental, atitudine și contribuție ce l-a determinat pe Jung să o numească *o persoană cu înțelepciune străveche* sau *o călugăriță* a inconștientului. Pentru o perioadă de doisprezece ani, cei doi și-au reunit eforturile teoretice și empirice, iar o serie de concepte jungiene au fost testate și confirmate la nivel empiric, în premieră, împreună cu *Toni Wolff*. Astfel, înainte de a verifica teoriile sale prin intermediul unor aplicații concrete pe anumiți pacienți, Jung a probat teze ale gândirii sale psihanalitice pe solul propriului psihic și al apropiatei sale colaboratoare. Relația profesională a celor doi era corelată cu o deosebită compatibilitate afectivă și intelectuală, fapt ce a fost sesizat atât de comunitatea academică elvețiană, cât și de familia lui Jung. Totuși, această nuanță nu a diminuat

Liber Novus (The Red Book), în *Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian Thought*, vol. 53, nr. 4, 2010, pp. 410–436; Galipeau, Steven, *The Red Book and Jung's Typology*, în *Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian Thought*, vol. 56, vol. 1, 2013, pp. 34–49; Odajnyk, Walter V., *The Red Book as the Source of Jung's Psychological Types*, în *Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian Thought*, vol. 56, nr. 3, 2013, pp. 310–328; Corbett, Lionel, *Jung's The Red Book Dialogues with the Soul. Herald of a New Religion?*, în *Jung Journal. Culture & Psyche*, vol. 5, nr. 3, 2011, pp. 63–77.

intensitatea corelării active a celor două personalități, ele continunându-și colaborarea în planul investigării psihanalitice a unor procese precum imaginația activă sau experiența onirică.

Cel de-al doilea turn construit de Jung la Bollingen îi este dedicat acestei discipole de excepție, construcția respectivă fiind una dintre mărturiile relației speciale dintre cei doi, dar și a continuității curentului de gândire psihanalitică inaugurată de Carl Gustav Jung. Aceste detalii nu pot fi atribuite doar unei biografii obiective a vieții lui Jung, ele reprezintă repere ce au marcat și evoluția cercetărilor sale, teoriilor și explorărilor sale empirice, opera și viața sa aflându-se într-o stare de simbioză excepțională. Toni Wolff a respins ideea publicării materialului arhetipal-simbolic redactat în *Cartea Roșie*, considerând că această scriere reprezintă o confesiune jungiană și o deschidere spre inconștientul individual al lui Jung, precum și spre structuri arhetipale universale care nu trebuie expuse și conferite publicului larg.

Discipolii jungieni și continuatorii teoriilor psihanalitice postulate de către Jung au dezvoltat, așadar, spiritul unei grupări restrânse ce trebuie să mențină anumite taine profesionale, ele nefiind compatibile cu nivelul cunoașterii comune. În cazul jungienilor a renăscut acel spirit al societăților secrete, care posedă coduri și sensuri pentru înțelegerea și asumarea cărora lumea modernă nu este pregătită. Totuși, lucrarea confesională reprezentativă a lui Jung, *Cartea Roșie*, a fost editată de specialistul în psihanaliza jungiană *Sonu Shamdasani*, fără a menționa numele Toni Wolff în vreo remarcă sau comentariu referitor la respectiva lucrare. Acest fapt însă nu a umbrit contribuția acestei discipole a lui Jung la survenirea psihică a conținutului de factură arhetipal-simbolică a acestei lucrări și la transpunerea narativă a acestor date inconștiente. Încă o dată se evidențiază și prin intermediul acestui text confesional capacitatea arhetipal-simbolică de a indica și sugera nu doar paliere gnoseologice, dar și registre morale, de tip comportamental.

Concret, această scriere cuprinde în mod semnificativ indicații ce conduc nu doar la un anumit tip de cunoaștere, ci și la anumite atitudini morale, ținute care sunt solicitate de însuși bogatul conținut inconștient emis și expus simbolic. Asemeni textului biblic, unde alegoria, parabola sau metafora vin să imprime o forță mai intensă imperativului *moral*, și

aici simbolul contribuie nu numai la o identificare a anumitor construcții inconștiente, dar și la edificarea unui *drum moral*, a unei *căi atitudinale* care este recomandată imperios. Acea morală arhetipal-primordială își face simțită erupția în cazul acestei scrieri jungiene reprezentative.

Mulți dintre comentatorii operei jungiene au sesizat între-pătrunderea dintre creația și viața lui Jung, considerând că teoriile sale majore sunt rezultanta inspirațiilor emise de evenimentele marcante din existența sa complexă. Din această perspectivă, se poate înțelege că personalitățile majore precum *Aniela Jaffé* sau *Antonia Wolff* au exercitat un rol major și o influență incontestabilă asupra operei jungiene, în absența acestor discipole și continuatoare ale gândirii sale creația sa înscriindu-se, probabil, într-o altă frecvență spirituală decât cea care i-a fost recunoscută și atât de apreciată. Astfel, interpreți precum *Henry Murray* consideră că în cadrul psihologiei analitice sau abisale dezvoltate de către Jung, dinamica conceptului de *anima* se datorează relației cu Toni Wolff. De asemenea, Christine Maillard, traducătoare și interpretă a operei jungiene, apreciază că întregul conținut al *Cărții Roșii* reflectă și dualitatea influenței feminine asupra inconștientului jungian, semnul ciocnirii dintre prestația psihică a personalității Antoniei Wolff și cea a soției lui Jung, Emma Jung. Este vorba despre impactul celor două torente psihice, care își revarsă energia la nivelul inconștientului individual jungian, permițând deschideri spre arhetipurile ancestrale ale feminității, arhetipuri aparținând inconștientului colectiv.

Pentru Jung, din perspectiva conlucrării cu Toni Wolff, aceasta reprezintă pentru destinul său *soror mystica*, acea parteneră împreună cu care a coborât în teluricul propriului inconștient, experimentând transele unor tensiuni psihice excepționale. Ea a fost însoțitoare și coparticipantă la viziunile emise dinspre această sferă inconștientă, imagini redate prin intermediul textului *Cărții Roșii*. Este posibil, consideră exegeții jungieni, ca în lipsa acestei colaboratoare Jung să fi fost copleșit de aceste date inconștiente, devenind astfel o victimă a unei nevroze ireversibile și poate fatale.

Centrul de greutate al continuării direcțiilor deschise de gândirea psihanalitică jungiană, centrul în jurul căruia au început să graviteze grupuri de specialiști, care și-au revendicat multiple forme de interpretare a conceptelor postulate de către Jung, l-a constituit *Clubul Psihologic de la Zürich*. Această unitate de elită a fost condusă de către Toni Wolff, ceea

ce a permis o apropiere și o mai amplă deschidere spre profunzimea și temeiurile anumitor viziuni și perspective psihanalitice jungiene. Una dintre temele jungiene de aprofundare și dezbatere din cadrul discuțiilor acestui *Club* l-a constituit, spre exemplu, conceptul de *anima*, concept la analiza și asumarea căruia Toni Wolff a contribuit în mod relevant. Meritul remarcabil al acestei cercetătoare constă în faptul că a dezvoltat și interpretat tezele și conceptele jungiene din *interioritatea procesului de apariție* al acestora. Ea a fost martorul fidel la trăirile jungiene de maturitate și a înțeles aceste trăiri drept baza empirică a elaborărilor teoretice ulterioare.

Toni Wolff a reprezentat, totodată, nu doar un spirit observator al vieții și operei jungiene, ci și o coparticipantă, un subiect învestit cu o valoare complexă în cadrul existenței lui Jung. Contribuțiile sale la continuarea cercetărilor psihanalitice de tip jungian s-au direcționat și spre zona aplicării teoriilor lui Jung asupra dimensiunii prezenței feminine, aducând astfel un aport substanțial la dezvoltarea *psihologiei feminine*, psihologie ale cărei reprezentate au devenit, ulterior, autoare și cercetătoare precum *Marie-Louise von Franz* și *Clarissa Pinkola Estes*. Aceste contribuții ale școlii jungiene de psihanaliză vin nu doar să poarte mai departe tezele psihologice postulate de Jung, dar și să confirme universalitatea lor prin larga arie de aplicabilitate. Astfel, pornind de la scrierile urmașilor conceptuali ai lui Jung, se poate reafirma că ideile jungiene dețin un spectru larg din universalitatea manifestărilor umane, iar asumarea lor se poate realiza numai printr-o permanentă corespondență cu celelalte medii de creaționalitate și explorare aparținând ingeniozității omenești.

Toni Wolff, prin contribuțiile sale, realizează un demers de teoretizare interpretativă și de aplicare empirică a tezelor jungiene. Ea face o netă deosebire între *psihologia analitică* jungiană, cea care desemnează componenta practică a gândirii lui Jung, și *psihologia complexă*[506], cea care concentrează teoriile și conceptele cheie jungiene. Abia prin această departajare se poate realiza o reală interpretare a operei lui Jung și se pot identifica acele paliere din complexitatea sa ce se pretează hermeneuticii psihologice sau activității de cercetare clinică. Totodată, Toni Wolff a reluat interpretativ

[506] Lența, O. E., Cucu, M. C., *The Jungian Concept of Complex Psychology*, în *Postmodern Openings*, vol. 8, nr. 3, 2017, pp.59–67.

teoria jungiană a *tipurilor psihologice*, aplicând-o cu precădere psihologiei ființei feminine, iar în lucrări precum *Studii despre psihologia lui C.G. Jung*, s-a consacrat multiplelor departajări și analize ce vizează concepte jungiene, între care *visul*, *imaginația activă*, *structuri arhetipale*, *totalitate de nivel psihic*, *individuație*, *fenomenul proiecției*, al *transferului* și *contra-transferului*, simbolisticii și funcțiilor *arhetipale* aferente inconștientului colectiv.

De asemenea, această exegetă și continuatoare a gândirii jungiene și-a concentrat eforturile asupra dualității arhetipale jungiene *animus-anima*, vorbind despre *imaginea figurii omenești*. Importanța școlii jungiene, evidențiată de anumiți discipoli remarcabili ai lui Carl Gustav Jung precum *Aniela Jaffé* sau *Toni Wolff*, este reflectată nu doar de contribuțiile acestora la demersul hermeneutic al operei jungiene, ci și de faptul că, prin intermediul acestor dezvoltări interpretative, se pun bazele unor noi explorări psihologice, care pot deschide spre alte orizonturi imprevizibile, tot astfel cum Jung a deschis dimensiuni nebănuite în cercetările psihologice anterioare operei sale teoretico-empirice[507]. Fără demersul acestor exegeți și contribuția întregii școli jungiene, creația jungiană putea fi așezată sub riscul de a se pierde odată cu trecerea timpului.

Nota 40 _ Gândire dogmatică

Aducerea în discuție a viziunii psihanalitice freudiene sub denumirea de ***gândire dogmatică*** poate părea excesivă din punct de vedere al încadrării terminologice. O viziune ce intră într-un areal dogmatic nu permite nici o inflexiune sau modulație interpretativă. Gândirea freudiană nu poate fi acuzată în totalitate de o astfel de raportare discreționară la un singur tip de abordare analitică. Totuși, pentru Jung, utilizarea termenului *dogmatic* în caracterizarea viziunii psihanalitice freudiene vine ca o necesitate de construcție argumentativă. Criticând opera lui Freud, Jung se raportează la tezele acestuia respingându-le ca pe niște dogme care au tendința de a se repeta, considerând că ele obstrucționează posibilele deschideri și trimiteri spre alte orizonturi ale dinamicii psihicului uman.

---

[507] Bârlogeanu, Lavinia, *Toni Wolff, Misterioasa călugăriță a lui Carl Gustav Jung*, Studiu introductiv la Toni Wolff, *Studii despre psihologia lui Carl Gustav Jung*, Editura Nemira București, 2017.

Nota 226 _ Conștiința morală

Întreaga abordare jungiană asupra tematicii **conștiinței morale** se realizează sub rezerva înțelegerii și asumării complexității acestui concept precum și a multiplelor dileme pe care le presupune. Astfel, chestiunea existenței și justificării unei morale fără o conștiință morală sau cea a clarificării mecanismelor precise morale active la nivelul fondului arhetipal rămân problematizări pe care Jung le identifică, fără a le oferi soluționări ci doar interpretări și aprofundări ce invită la noi perspective analitic-interogative.

BIBLIOGRAFIE

Volume, capitole și articole în volume

Adler, Alfred, *The Science of Living*, Editura Lowe and Brydone Printers Ltd., Londra, 1930;

Adler, Alfred, *Sensul vieții* (traducere Gavriliu Leonard), Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2010;

Afloroaei, Ștefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Institutul European, Iași, 1994;

Aquino, Thoma din, *Summa Theologica. Despre Dumnezeu* (traducere Gheorghe Sterpu), Editura Științifică, București, 1997;

Aristotel, *Despre suflet* (traducere Maria-Cristina Andrieș), Editura IRI, București, 2000;

Aristotel, *Poetica* (traducere D.M. Pippidi), Editura IRI, București, 1998;

Assoun, Paul-Laurent, *Freud, filozofia și filozofii* (traducere Valentin Protopopescu), Editura Trei, București, 1996;

Augustin, *Prima cateheză* (traducere G. B. Țâra), Editura Polirom, Iași, 2002;

Augustin, *De doctrina christiana* (traducere Marian Ciucă), Editura Humanitas, București, 2002;

Augustin, Aureliu, *Despre Cetatea lui Dumnezeu* (traducere Leon Băncilă), Editura Stiințifică, București, 1998;

Bachelard, Gaston, *The Poetic of Space* (traducere Maria Jolas), Editura Beacon Press, Boston, 1994;

Bachelard, Gaston, *Psihanaliza focului* (traducere Lucia Ruxandra Munteanu), Editura Univers, București, 1989;

Bair, Deirdre, *Jung. O biografie* (traducere Mihaela Negrilă), Editura Trei, București, 2011;

Bârlogeanu, Lavinia, *Toni Wolff, Misterioasa călugăriță a lui Carl Gustav Jung*, Studiu introductiv la Toni Wolff, *Studii despre psihologia lui Carl Gustav Jung*, Editura Nemira, București, 2017;

Bennet, Edward Armstrong, *Întâlniri cu Jung* (traducere Sofia-Manuela Nicolae), Editura Trei, București, 2014;

Berdiaev, Nikolai, *Spirit și libertate* (traducere S. Lăcătuș), Editura Paideia, București, l996;

Berdiaev, Nikolai, *Împărăția Spiritului și Împărăția Cezarului* (traducere Ilie Gyurcsik), Editura Amarcord, Timișoara, 1994;

Berdiaev, Nikolai, *Încercare de metafizică eshatologică* (traducere Ion Nastasia), Editura Paideia, București, 1999;

Bergson, Henri, *Evoluția creatoare* (traducere Vasile Sporici), Institutul European, Iași, 1998;

Bishop, Paul, *C.G. Jung and Nietzsche,* în *Jung in Contexts: A Reader* (coordonator Paul Bishop), Editura Routledge, Londra, 1999;

Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946;

Blaga, Lucian, *Aspecte antropologice*, Editura Facla, București, 1976;

Boethius, *Consolarea filozofiei* (traducere Otniel Vereș), Editura Polirom, Iași, 2011;

Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii* (traducere Alexander Baumgarten), în *Despre eternitatea lumii*, Editura IRI, București, 2007;

Böhme, Jacob, *Aurora sau răsăritul care se întrezărește* (traducere Gheorghe I. Ciorogaru), Editura Științifică, București, 1993;

Bondor, George, *Dansul măștilor. Nietzsche și filozofia interpretării*, Editura Humanitas, București, 2008;

Braga, Corin, *10 Studii de Arhetipologie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999;

Breuer, Josef; Freud, Sigmund, *Studies on Hysteria* (traducere James Strachey), Editura Hogarth Press Ltd., New York, 1940;

Cassier, Ernest, *Eseu despre om* (traducere Constantin Cosman), Editura Humanitas, București, 1994;

Collingwood, Robin, G., *An Essay on Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Conger, P. John, *Jung și Reich. Trupul ca umbra* (traducere Olimpia Nicolae), Editura Atman, București, 2017;

Culianu, Petru Ioan, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Nemira, București, 1996;

De Chardin, Pierre Teilhard, *Despre mediul divin* (traducere Dorin Ștefănescu), Editura Herald, București, 2007;

Deussen, Paul, *Filozofia Upanișadelor* (traducere Corneliu Sterian), Editura Tehnică, București, 1994;

Descartes, René, *Meditații metafizice* (traducere Ion Papuc), Editura Crater, București, 1997;

Descartes, René, *Principiile filozofiei* (traducere Ioan Deac), Editura IRI, București, 2000;

Didi-Huberman, Georges, *Invention of Hysteria, Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtrièr* (traducere Alisa Hartz), Editura MIT Press, Londra, 2003;

Dolto, Francoise, *Convorbiri cu Gérard Sévérin. Evangheliile și credința față în față cu psihanaliza sau Viața dorinței* (traducere Măriuca și Adrian Alexandrescu), Editura Metafraze, București, 1996 ;

Dostoievski, Fyodor M., *Frații Karamazov* (traducere Ovid Constantinescu, Izabela Dumbavă), vol. 2, Editura Univers, București, 1982;

Drob, Sanford L., *Ghid de lectură la Cartea Roșie de C.G. Jung* (traducere Manuela Sofia Nicolae, Victor Popescu), Editura Trei, București, 2016;

Dry, Avis M., *The Psychology of Jung: A Critical Interpretation*, Editura John Wiley & Sons Inc., New York, 1961;

Dudzinski, Denise M., *The Phenomenology of Integrity: An Essay in Clinical Ethics*, teză de doctorat, Vanderbilt University, Nashville, 2001;

Durand, Gilbert, *Structuri antropologice ale imaginarului* (traducere Marcel Aderca), Editura Univers Enciclopedic, București, 1998;

Durand, Gilbert, *Arte și arhetipuri. Religia artei*, Editura Meridiane, București, 2003;

Edinger, F. Edward, *Întîlnire cu sinele – un comentariu jungian la Ilustrații la Cartea lui Iov de William Blake* (traducere Emanuela-Jalbă Șoimaru), Editura Nemira, București, 2016 ;

Eliade, Mircea, *Bunul sălbatic, yoginul și psihanalistul*, în *Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991;

Eliade, Mircea, *Morfologia religiilor*, Editura Jurnalul Literar, București, 1993;

Eliade, Mircea, *Mefistofel și androginul*, Editura Humanitas, București, 1995;

Eliade, Mircea, *Mituri, vise și mistere*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998;

Eliade, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri și repetare*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999;

Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995;

Eliade, Mircea, *Nașteri mistice*, Editura Humanitas, București, 1995;

Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 1, Editura Universitas, Chișinău, 1992;

Eschil, *Prometheus înlănțuit*, Editura Univers, București, 1982;

Ewen, B. Robert, *Introducere în teoriile personalității* (traducere Sofia-Manuela Nicolae), Editura Trei, București, 2012;

Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina Științei* (traducere Paul Blendea și Radu Gabriel Pârvu), Editura Humanitas, București, 1995;

Fillmore, Charles, *Metaphysical Bible Dictionary*, Editura Unity House, Unity Village, 2004;

Florian, Mircea, *Logică și epistemologie*, Editura Antet, București, 1996;

Foucault, Michel, *Istoria sexualității,* vol. 2, *Practicarea plăcerilor*, Editura Univers, București, 2004;

Fordham, Michael, *Psihoterapie jungiană* (traducere Brândușa Popa), Editura Herald, București, 2014;

Franz, Marie-Louise von, *Dimensiuni arhetipale ale psihicului* (traducere Walter Fotescu), Editura Herald, București, 2014;

Franz, Marie-Louise von, *Visele și moartea* (traducere Sanda Roșescu), Editura Nemira, București, 2015;

Franz, Marie-Louise von, *Psihic și materie* (traducere Ida Alexandrescu), Editura Herald, București, 2016;

Franz, Marie-Louise von, *Alchimia. Introducere în simbolism și psihologie* (traducere Anca Bodogae), Editura Nemira, București, 2017;

Fraassen, Bas. C. van, *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*, Editura Columbia University Press, New York, 2013;

Freud, Sigmund, *The Ego and the Id and Other Works* (traducere James Strachey, Anna Freud, Carrie Lee Rothgeb, Angela Richards), The Hogarth Press and The Institute of Psycho Analiysis, Londra, 1961;

Freud, Sigmund, *Viața mea și psihanaliza* (traducere Gabriel Avram), Editura Herald, București, 2016;

Freud, Sigmund, *Studii despre societate și religie* (traducere Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu), în *Opere complete*, vol. 9, Editura Trei, București, 2010;

Freud, Sigmund, *Interpretarea viselor* (traducere Roxana Melnicu), în *Opere esențiale*, vol. 2, Editura Trei, București, 2010;

Freud, Sigmund, *Prelegeri de introducere în psihanaliză* (traducere Ondine Dascălița, Roxana Melnicu, Reiner Wilhelm), în *Opere esențiale*, vol. 1, Editura Trei, București, 2010;

Freud, Sigmund, *Despre psihanaliză. Cinci prelegeri ținute la Universitatea Clark* (traducere George Scrima), Editura Herald, București, 2011;

Freud, Sigmund, *Despre vis* (traducere Daniela Ștefănescu), Editura Trei, București, 2011;

Freud, Sigmund, *Eul și Se-ul* (traducere G. Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu), în *Opere esențiale*, vol. 3, Editura Trei, București, 2010;

Freud, Sigmund, *Declinul complexului Oedip* (traducere Rodica Matei), în *Opere esențiale*, vol. 5, Editura Trei, București, 2010;

Freud-Jung, *Corespondența* (traducere Laura Karsch), Editura Trei, București, 2015;

Freud, Sigmund, *Trei cercetări de teoria sexualității* (traducere Lucian Pricop), Editura Cartex, București, 2017;

Freud, Sigmund, *Totem și Tabu. O interpretare psihanalitică a vieții sociale a popoarelor primitive* (traducere Gabriel Doru Avram), Editura Herald, București, 2017;

Freud, Sigmund, *Tehnica Psihanalizei*, în *Opere*, vol. 11, (traducere și note introductive: Roxana Melnicu. Verificarea și revederea traducerii: Vasile Dem. Zamfirescu), Editura Trei, București, 2004;

Fromm, Erich; Suzuki, Teitaro Daisetz; Martino, Richard de, *Budismul Zen și Psihanaliza* (traducere Nistor Smaranda), Editura Trei, București, 2015;

Gaudapāda, *Advaita Vedānta : Māṇḍūkya-Kārikā* (traducere Ovidiu Cristian Nedu), Editura Herald, București, 2002;

Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust*, Editura pentru Literatură, București, 1962;

Hall, A. James, *Interpretarea jungiană a viselor* (traducere Laura Chirodea), Editura Herald, București, 2013;

Heidegger, Martin, *Originea operei de artă* (traducere Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu), Editura Humanitas, București, 1995;

Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii* (traducere Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu), Editura Politică, București,1998;

Heidegger, Martin, *Timpul imaginii lumii* (traducere Andrei Timotin), Editura Paideia, București,1998;

Heidegger, Martin, *Introducere în metafizică* (traducere Gabriel Liiceanu), Editura Humanitas, București, 1999;

Heidegger, Martin, *Conceptul de timp* (traducere Cătălin Cioabă), Editura Humanitas, București, 2000;

Heidegger, Martin, *Ființă și timp* (traducere Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă), Editura Humanitas, București, 2003;

Heidegger, Martin, *Despre eterna reîntoarcere a aceluiași* (traducere Lucian Ionel), Editura Humanitas, București, 2014;

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de filozofie a religiei* (traducere D.D.Roșca), Editura Humanitas, București, 1995;

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filozofia spiritului* (traducere Constantin Floru), Editura Humanitas, București, 1996;

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de filozofie a istoriei* (traducere Petru Drăghici și Radu Stoichiță), Editura Humanitas, București, 1997;

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia Spiritului*, Editura IRI, București, 2000;

Hermes Trismegistos, *Textele sacre sau În cântarea hermetică* (traducere Maria Genescu), Editura Univers Enciclopedic, București, 2003;

Hesiod, *Munci și zile* (traducere St. Bezdechi), Editura Științifică, București, 1957;

Hoeller, Stephen A., *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, Editura Theosophical Publishing House, Wheaton, 1994;

Hubert Henri, Mauss Marcel, *Introduction à l' analyse qulques phenomene religieux*, publicată de Felix Alcan, Paris, 1906;

Husserl, Edmund, *Meditații carteziene* (traducere Aurelian Crăiuțu), Editura Humanitas, București, 1994;

Jacobi, Jolande, *Psihologia lui C.G. Jung* (traducere Daniela Ștefănecu), Editura Trei, București, 2012;

Jacobi, Jolande, *Complex, Arhetip, Simbol în psihologia lui C.G. Jung* (traducere Daniela Ștefănecu), Editura Trei, București, 2015;

Jaffé, Aniela, *C.G. Jung: Word and Image*, Editura Princeton University Press, Princeton, 1979;

Jaffé, Aniela, *Was C.G. Jung a Mystic ? And Other Essays* (traducere Diana Dachler și Fiona Cairns), Editura Daimon, Einsiedeln, 2012;

Jung, Carl Gustav, *Amintiri, vise, reflecții* (traducere Daniela Ștefănescu), Editura Humanitas, București, 1996;

Jung, Carl Gustav, *Psihologia fenomenelor oculte* (traducere Dana Verescu), în *Opere complete*, vol. 1, Editura Trei, București, 2015;

Jung, Carl Gustav, *Cercetări experimentale* (traducere Radu Gabriel Pârvu), în *Opere complete*, vol. 2, Editura Trei, București, 2017;

Jung, Carl Gustav, *Psihogeneza bolilor spiritului* (traducere Dana Verescu), în *Opere complete*, vol. 3, Editura Trei, București, 2005;

Jung, Carl Gustav, *Freud și psihanaliza* (traducere Daniela Ștefănescu), în *Opere complete*, vol. 4, Editura Trei, București, 2008;

Jung, Carl Gustav, *Simboluri ale transformării* (traducere Daniela Ștefănescu), în *Opere complete*, vol. 5, Editura Trei, București, 2016;

Jung, Carl Gustav, *Tipuri pshologice* (traducere Viorica Nișcov), în *Opere complete*, vol. 6, Editura Trei, București, 2004;

Jung, Carl Gustav, *Două scrieri despre psihologia analitică* (traducere Viorica Nișcov), în *Opere complete*, vol. 7, Editura Trei, București, 2007;

Jung, Carl Gustav, *Dinamica inconștientului* (traducere Viorica Nișcov), în *Opere complete*, vol. 8, Editura Trei, București, 2013;

Jung, Carl Gustav, *Arhetipurile și inconștientul colectiv* (traducere Vasile Dem Zamfirescu, și Daniela Ștefănescu), în *Opere complete*, vol. 9.1, Editura Trei, București, 2014;

Jung, Carl Gustav, *Aion. Contribuții la simbolistica Sinelui* (traducere Daniela Ștefănescu), în *Opere complete*, vol. 9.2, Editura Trei, București, 2005;

Jung, Carl Gustav, *Civilizația în tranziție* (traducere Adela Motoc și Christina Ștefănescu), în *Opere complete*, vol. 10, Editura Trei, București, 2011;

Jung, Carl Gustav, *Psihologia religiilor vestice și estice* (traducere Viorica Nișcov), în *Opere complete*, vol. 11, Editura Trei, București, 2010;

Jung, Carl Gustav, *Psihologie și alchimie* (traducere Viorica Nișcov), în *Opere complete*, vol. 12, Editura Trei, București, 2016;

Jung, Carl Gustav, *Despre fenomenul spiritului în artă și știință* (traducere Gabriela Danțiș), în *Opere complete*, vol. 15, Editura Trei, București, 2007;

Jung, Carl Gustav, *Practica psihoterapiei* (traducere Daniela Ștefănescu), în *Opere complete*, vol. 16, Editura Trei, București, 2013;

Jung, Carl Gustav, *Dezvoltarea personalității* (traducere Viorica Nișcov), în *Opere complete*, vol. 17, Editura Trei, București, 2006;

Jung, Carl Gustav, *Viața simbolică* (traducere Adela Motoc), în *Opere complete*, vol. 18.1, Editura Trei, București, 2014;

Jung, Carl Gustav, *Cartea Roșie* (traducere Viorica Nișcov și Simona Reghintovschi), Editura Trei, București, 2011;

Jung, Carl Gustav, *Analiza viselor* (traducere Sofia-Manuela Nicolae), Editura Trei, București, 2014;

Jung, C.G., *Cuvânt înainte la Erich Neumann – The Origins and History of Consciousness* (traducere R.F.C. Hull), Editura Karnac, Londra, 1989;

Jung, Carl Gustav, *Cuvânt înainte la* Jacobi, Jolande. *Psihologia lui C.G. Jung*, (traducere Daniela Ștefănecu), Editura Trei, București, 2012;

Jung, Carl Gustav, *Prefață la* Jacobi, Jolande*, Complex, Arhetip, Simbol în psihologia lui C.G. Jung* (traducere Daniela Ștefănecu), Editura Trei, București, 2015;

Jung, Carl Gustav, *Prefață* la Aniela Jaffé *– Apariții. Fantome, vise și mituri* (traducere Daniela Ștefănescu), Editura Humanitas, București, 2015;

Jung, Carl Gustav, *Introducere în psihologia jungiană. Note ale seminarului de psihologie analitică susținut de C.G. Jung în 1925* (traducere Ștefania Gubavu), Editura Trei, București, 2017;

Jung, Carl Gustav, *Abordarea inconștientului* în volumul *Omul și simbolurile sale* (traducere Mirela Foghianu), Editura Trei, București, 2017;

Kalsched, Donald, *Lumea interioară a traumei* (traducere Walter Fotescu), Editura Herald, București, 2017;

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure* (traducere Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc), Editura IRI, București, 1994;

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii practice* (traducere Nicolae Bagdasar), Editura IRI, București, 1995;

Kant, Immanuel, *Logica generală* (traducere Alexandru Surdu), Editura Trei, București, 1996;

Kant, Immanuel, *Prolegomen*e (traducere Mihai Flonta și Thomas Kleininger), Editura ALL, București, 1998;

Kempis, de Toma, *Imitatio Christi sau Urmarea lui Hristos* (traducere Dumitru C. Vișan), Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1991;

Kernbach,Victor, *Miturile esențiale*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978;

Kernbach, Victor, *Biserica în involuție*, Editura Politică, București, 1984;

Kierkegaard, Søren, *Școala creștinismului* (traducere Mircea Ivănescu), Editura Adonai, București, 1995;

Kierkegaard, Søren, *Frică și cutremurare* (traducere Dragoș Popescu), Editura Antaios, Oradea, 2001;

Kirsch, Thomas; Hogenson, George (editori), *The Red Book: Reflections on C.G. Jung's Liber Novus,* Editura Routledge, Abingdon, 2013;

Koesttler, Arthur, *Lunaticii* (traducere Gheorghe Stratan), Editura Humanitas, București, 1995;

Laplanche, Jean; Plontalis, Jean Bertrand, *Vocabularul psihanalizei* (traducere Radu Clit, Alfred Dumitrescu, Vera Sandor si Vasile Dem. Zamfirescu), Editura Humanitas, București, 1994;

Leader, Darian, *Ce este nebunia?* (traducere Smaranda Nistor), Editura Trei, București, 2016 ;

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Eseuri de teodicee* (traducere D. Morărașu și Ingrid Ilinca), Editura Polirom, Iași, 1997;

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologia* (traducere Vasile Muscă), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001;

Lévi-Strauss, Claude, *Gândirea sălbatică* (traducere I. Pecher), Editura Polirom, Iași, 2011;

Lévi, Eliphas, *Dogma și ritualul înaltei magii. Dogma* (traducere Maria Ivănescu), Editura Antet, București,1996;

Lévi, Eliphas, *Cartea splendorilor. Studii despre originile Kabbalei*, Editura Antet XX Press, București, 2002;

Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ediția a IX-a, Editura Presses Universitaires de France, Paris, 1951 ;

Le Bon, Gustave, *Psihologia mulțimilor* (traducere Mariana Tabacu), Editura Antet XX Press, București, 1999;

Luther, Martin, *Table Talk. Grand Rapids* (traducere William Hazlittmi), Editura Lutheran Publication Society, Philadelphia, 2004;

Marsilio Ficino, *Asupra iubirii* (traducere Sorin Ionescu), Editura de Vest, Timișoara, 1992;

Myss, Caroline, *Arhetipuri. Cine ești tu?* (traducere Nicolai Ana), Editura For You, București, 2014;

Mocanin, Radmila, *Esența psihologiei lui Jung și budismul tibetan* (traducere Claudia Mitrofan), Editura Atman, București, 2015;

Moreschini, Claudio, *Istoria filosofiei patristice* (traducere Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica), Editura Polirom, Iași, 2009;

Moss, Robert, *Istoria secretă a visului* (traducere Ana-Maria Ștefănescu), Editura Nemira, București, 2016;

Neumann, Erich, *The Great Mother. An analiysis of the Archetype* (traducere Ralph Manheim), Princeton University Press, New Jersey, 1974;

Neumann, Erich, *The Origins and History of Consciousness*, (traducere R.F.C. Hull), Maresfield Library, London, 1989;

Nietzsche, Friedrich, *Amurgul idolilor* (traducere Vasile Frăteanu și Camelia Tudor), Editura Eta, Cluj, 1993;

Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra* (traducere Ștefan Augustin Doinaș), Humanitas, București, 1996;

Nietzsche, Friedrich, *Anticristul* (traducere Vasile Muscă), Editura Apostrof, Cluj,1998;

Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău* (traducere Francisc Grünberg), Editura Universitas, București, 1998;

Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere* (traducere Claudiu Baciu), Editura Aion, 1999;

Otto, Rudolf, *Sacrul* (traducere Ioan Milea), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996;

Otto, Rudolf, *Despre numinos* (traducere Silvia Irimia și Ioan Milea), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996;

Owens, Joseph, *Metafizică creștină elementară*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007;

Palmer, Michael, *Freud și Jung despre religie* (traducere Leonard Gavriliu), Editura IRI, București, 1999;

Papini, Giovanni, *Viața lui Isus* (traducere Alexandru Marcu), Editura Ago-Temporis, Chișinău, 1991;

Perrot, Étienne, *Calea transformării după C.G. Jung și alchimie* (traducere Doru Mareș), Editura Nemira, București, 2016;

Pitagora, *Legile morale și politice* (traducere Anca Pîntea), Editura Antet, Oradea, 1996;

Platon, *Mitul Peșterii. Republica. Miturile lui Platon* (traducere Cristian Bădiliță), Editura Humanitas, București, 1996;

Platon, *Dialoguri. Menon*, Editura IRI, București, 1996;

Platon, *Scrisori* (traducere Ștefan Bezdechi), Editura IRI, București, 1996;

Platon, *Dialoguri. Apărarea lui Socrate*, Editura IRI, București, 1996;

Platon, *Menexenos* (traducere Nicolae-Serban Tănăsoacă), Editura Teora, București, 2000;

Porphyirios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin* (traducere Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță, Cristian Gașpar), Editura Polirom, Iași, 1998;

Rabbi Simeon ben Yohai, Rabbi Eleazar, *Zoharul sau cartea Splendorii*, Editura Antet, București, 1997;

Ricoeur, Paul, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud* (traducere Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu), Editura Trei, București, 1998;

Ricoeur, Paul, *Conflictul interpretărilor* (traducere Horia Lazăr), Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999;

Rider, Le, Jacques, *Modernitatea vieneză și crizele identității*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Iași, 1995;

Ritske, Rensma, *The Innateness of Myth. A New Interpretation of Joseph Campbell's Reception of C.G. Jung*, Editura Continuum, Londra, 2009;

Ryan, Vincent H., *The Body Numinosum: An Integration of Jung's Continuing Incarnation and Kelinberg-Levin's Phenomenological Theory*, teză de doctorat, California Institute of Integral Studies, San Francisco, 2012, publicată electronic de platforma ProQuest, 2013;

Roudinesco, Elisabeth, *La ce bun psihanaliza?* (traducere Dara Maria Străinu), Editura Trei, București, 2002;

Shamdasani, Sonu, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, Editura Cambridge University Press, Cambridge, 2003;

Samuels, Andrew; Shorter Bani; Plaut, Fred, *Dicționar critic al psihologiei analitice jungiene*, Editura Herald, Cluj-Napoca, 1995;

Samuels, Andrew, *Jung și post-jungienii* (traducere Brandușa Popa și Gabriela Deniz), Editura Herald, București, 2013;

Schopenhauer, Arthur, *Lumea ca voință și reprezentare* (traducere Emilia Dolcu, Viorel Dumitrașcu, Gheorghe Puiu), vol. 1, Editura Moldova, Iași, 1995;

Schopenhauer, Arthur, *Scrieri despre filozofie și religie* (traducere Anca Rădulescu), Editura Humanitas, București, 1995;

Selvam, Raja, *Advaita Vendata and Jungian Psychology. Explorations Towards Further Reconciliation in East-West Dialogues on the Psyche*, disertație susținută cu prilejul absolvirii Pacifica Graduate Institute, Carpinteria, publicată electronic de platforma ProQuest, 2007;

Șestov, Lev, *Filozofia tragediei* (traducere Teodor Fotiade), Editura Univers, București, 1997;

Spinoza, Benedict, *Etica*, Editura Antet, București, 1998;

Stekel, Wilhelm, *Limbajul viselor* (traducere Andra Hâncu), Editura Trei, București, 2014;

Stevens, Anthony, *Jung* (traducere Oana Vlad), Editura Humanitas, București, 2006;

Țuțea, Petre, *322 de vorbe memorabile*, Editura Humanitas, București, 1997;

Țuțea, Petre, *Omul.Tratat de antropologie religioasă*, Editura Timpul, Iași, 2003;

Unamuno, Miguel, *Agonia creștinismului*, Editura Symbol, București, 1995;

Vernant, Jean-Pierre, *Mit și gândire în Grecia Antică* (traducere Zoe Petre și Andrei Niculescu), Editura Meridiane, București, l995;

Vernant, Jean-Pierre, *Mit și religie în Grecia Antică* (traducere Mihai Gramatopol), Editura Meridiane, București, 1995;

Weber, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (traducere Ihor Lemnij), Editura Humanitas, București, 2003;

Wehr, Gerhard, *Jung, A biography* (traducere David M. Weeks), Editura Shambhala, Boston, 1987;

Wolff, Toni, *Studii despre psihologia lui C.G. Jung* (traducere Anca Bodogae), Editura Nemira, București, 2017;

Zamfirescu, Vasile Dem, *Filozofia inconștientului*, Editura Trei, București, 1998;

Zamifrescu, Vasile Dem, *În căutarea sinelui, Jurnalul despre Constantin Noica. Jurnalul unei psihanalize*, Editura Trei, București, 1999;

Zamifrescu, Vasile Dem, *Introducere în psihanaliza freudiană și post freudiană*, Editura Trei, București, 2015;

Zamfirescu, Vasile Dem, *Cuvânt înainte* la Carl Gustav Jung, *Două scrieri despre psihologia analitică*, Editura Trei, București, 2007;

Zoja, Pattis Eva, *Sandwork expresiv. O abordare jungiană* (traducere Alexandru Pop), Editura Herald, București, 2013.

Articole în jurnale științifice

Bondor, George, *Paul Ricoeur and The Biblical Hermeneutics*, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies,* vol. 9, nr. 27, p. 209;

Brown, Robin S., *Beyond the Evolutionary Paradigm in Consciousness Studies*, în *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 45, nr. 2, 2013, p.163;

Burns, Charlene P.E., *A Jungian Perspective on Religious Violence and Personal Responsibility*, în *Cross Currents,* vol. 56, nr. 1, 2006, pp. 17–18;

Corbett, Lionel, *Jung's The Red Book Dialogues with the Soul. Herald of a New Religion?*, în *Jung Journal. Culture & Psyche*, vol. 5, nr. 3, 2011, pp. 63–77;

Cucu, Marius Constantin; Lența Oana Elena, *A few Jungian Observations on the Psychological Dynamics of the Couple,* în *Postmodern Openings,* vol. 9, nr. 1, 2018, pp. 35–44; https://doi.org/10.18662/po/04

Cucu, Marius Constantin; Lența, Oana Elena, *Pablo Picasso's Painting from the Perspective of C.G. Jung's Psychoanalysis,* în *Postmodern Openings,* vol. 9, nr. 1, 2018, pp. 45–62; https://doi.org/10.18662/po/05

Frunză, Sandu, *Philosophy, Spirituality, Therapy*, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 17, issue 51 (Winter 2018): 162–178. ISSN: 1583-0039 http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/1006/780

Frunză, Mihaela; Frunză, Sandu; Grad, Nicolae, Ovidiu, *The Role of Spirituality in Therapeutic Practices.* în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 18, issue 53 (Summer 2019): 60–74. ISSN: 1583-0039 http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/1076/809

Galipeau, Steven, *The Red Book and Jung's Typology*, în *Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian Thought,* vol. 56, nr. 1, 2013, pp. 34–49;

Gildersleeve, Matthew, *Se Faire Voir with Jung and the Ethics of Psychoanalysis*, în *Social Sciences*, vol. 16, nr. 6, 2017, pp. 19–20;

Hankir, Ahmed; Zaman, Rashid, *Jung's Archetype. The Wounded Healer, Mental Illness in the Medical Profession and the Role of the Health Humanities in Psychiatry,* în *Myth exploded*, 2013, p. 2;

Lența, Oana Elena; Cucu Marius Cosntantin, *Propaedeutic Interpretation of The Red Book by C.G.Jung,* în *Postmodern Openings*, vol. 8, nr. 3, 2017, pp. 24–34; https://doi.org/10.18662/po/2017.0803.03

Lența, Oana Elena; Cucu, Marius Constantin, *The Jungian Concept of Complex Psychology*, în *Postmodern Openings,* vol. 8, nr. 3, 2017, pp. 59–67; https://doi.org/10.18662/po/2017.0803.06

Moreno, Antonio Thomist, *Jung's Ideas on Religion*, în *A Speculative Quarterly Review*, vol. 31, nr. 3, 1967, p. 282;

Odajnyk, Walter V., *The Red Book as the Source of Jung's Psychological Types,* în *Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian* Thought, vol. 56, nr. 3, 2013, pp. 310–328;

Platko, Jane, In Search of Ethics, A Response to Marie-Louise von Franz's Lecture, C.G. Jung's Rehabilitation of the Feeling Function in Our Civilization, în *Jung Journal: Culture & Psyche*, vol. 3, nr. 4, 2009;

Shamdasani, Sonu; Beebe, John, *Jung Becomes Jung: A Dialogue on Liber Novus (The Red Book)*, în *Psychological Perspectives. A Quarterly Journal of Jungian Thought*, vol. 53, nr. 4, 2010, pp. 410–436;

Schweinsburg, Jane D., *Professional Awareness of the Ethics of Selection,* în *Journal of Information Ethics*, vol. 4, nr. 2, 1995, pp. 35–3.

ISBN: 978-606-37-0882-4